LVMIERE ET VIE

L'Eucharistie dans le Nouveau Testament



31

PARAIT CINQ FOIS PAR AN

FÉVRIER 1957

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT CINQ FOIS PAR AN
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1957 avec le n° 31.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18), 1955 (n° 19 à 24) et 1956 (n° 25 à 30) ainsi que les nos 8, 9, 10 11, 12..

— Nos cahiers paraissent cinq fois par an à partir du 1er janvier 1957.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	300 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3,50 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00
Pour l'Italie .... Pia Società San Paolo, via Pio X, 8 Roma, CCP 1.18976	2.600 L	4.000 L	600 L

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Toute la correspondance est à adresser, sans mention personnelle, à :

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »

SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXXI FEVRIER 1957

EDITORIAL

CECI EST MON CORPS 3

J. DELORME, professeur au Grand Séminaire d'Annecy.

LA CÈNE ET LA PAQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT 9

La Cène fut-elle un repas pascal ? L'état d'un problème longtemps débattu et complexe, mais dont l'importance est évidente pour une fructueuse intelligence de la Pâque chrétienne.

P. BENOIT, O. P., directeur de la Revue Biblique.

LES RÉCITS DE L'INSTITUTION ET LEUR PORTÉE 49

Deux enseignements essentiels des récits synoptiques : le lien entre la Cène et le sacrifice de la Croix ; le réalisme du sacrement exigé par celui du salut.

J. DUPONT, O. S. B., moine de l'abbaye Saint-André de Bruges.

LE REPAS D'EMMAUS 77

Analyse littéraire d'une des plus belles pages de saint Luc ; sa signification eucharistique : la fraction du pain.

E. BOISMARD, O. P., professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem.

L'EUCHARISTIE SELON SAINT PAUL 93

Valeur historique et importance théologique du témoignage de Paul sur l'Eucharistie.

D. MOLLAT, S. J., professeur à la Faculté de Théologie de Fourvières.

LE CHAPITRE VI[e] DE SAINT JEAN 107

La foi eucharistique de saint Jean s'enracine dans sa doctrine de l'Incarnation rédemptrice : la chair du Christ est, dans le sacrement, pain de vie.

CHRONIQUES

H.-Ch. CHERY. O. P.

CHRONIQUE DE LITURGIE 120

LIVRES

Catholicisme (H. Bouëssé - Y. Trémel) 134

J. JEREMIAS

The Eucharistic Words of Jesus (Y. Trémel) 137

F.-J. LEENHARDT

Ceci est mon Corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ (C. Duquoc) 138

F. VARILLON

Fénelon, œuvres spirituelles (J. Lemarchand) 140

Ceci est mon Corps

Vers Pâque 57, l'apôtre saint Paul adresse ces mots à ses chrétiens de Corinthe, à propos d'abus qui s'introduisaient dans les assemblées eucharistiques :

> *« Pour moi, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps qui est « pour vous ; faites ceci en mémoire de moi ». De même, après le repas, il prit la coupe en disant : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; « toutes les fois que vous en boirez, faites-le en « mémoire de moi ». Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne ».*

Moins de trente ans après la mort de Jésus, l'apôtre se réfère à la tradition. En renouvelant le geste de Jésus au cours du repas d'adieux, l'Eglise a conscience de revivre les événements de la Rédemption, ceux qui avaient ratifié la nouvelle Alliance. Dix-neuf siècles plus tard, elle garde en sa mémoire vivante et fidèle la même tradition des paroles de Jésus. Entre temps, à de multiples reprises, au gré des interrogations et des doutes, elle a affirmé avec tranquillité ce qui demeure humainement incroyable : en partageant le repas du Seigneur, le chrétien communie à

son Sacrifice, il mange réellement le corps du Fils de Dieu. Parce qu'elle croit à l'Incarnation rédemptrice et au réalisme du salut, elle n'a cessé de revendiquer le réalisme de ces paroles.

Cette tradition, que le chrétien du vingtième siècle reçoit en sa foi, a un point de départ concret : ce qui se passa dans la chambre haute d'une maison de Jérusalem la nuit où Il fut livré. Après le cahier de synthèse, consacré à « la Messe, sacrifice du Christ », l'intention qui a provoqué et soutenu l'élaboration de ces pages était d'éclairer ce contexte historique, de développer les sources scripturaires d'une théologie de l'Eucharistie et, en définitive, en faisant le bilan des travaux des historiens et des exégètes, d'aider le chrétien à « se rendre bien compte de la solidité des enseignements qu'il a reçus » de son Eglise.

Le présent numéro tourne autour de trois questions soulevées par la recherche biblique. La première a un intérêt surtout historique : le dernier repas de Jésus a-t-il coïncidé avec la Pâque juive ? Il en va tout autrement des deux autres : la Cène fut-elle, dès ses origines, le mémorial de la Croix ? quelle portée faut-il attribuer aux paroles de l'institution de l'Eucharistie, une portée purement symbolique ou un sens réaliste ?

Cette nuit où Jésus fut livré, était-ce cette nuit, solennelle entre toutes, où le peuple juif célébrait la puissance de Dieu, qui l'avait sauvé de la servitude d'Egypte et où il se retrempait dans l'espérance d'un nouvel exode ? Au cours de ce repas d'adieux, Jésus a-t-il mangé, une dernière fois, avec les siens l'agneau pascal, pour donner congé à la Pâque ancienne avant de la remplacer par la Pâque de la nouvelle Alliance ? Le problème est depuis fort longtemps débattu, la querelle pascale du IIe s. en témoigne, et à l'heure présente, il n'a pas encore trouvé de solution décisive. A en croire les évangile synoptiques, il semble

qu'aucun doute ne puisse subsister sur le caractère pascal de la Cène, mais à lire saint Jean, Jésus ne paraît pas avoir célébré la Pâque, puisqu'il meurt à l'heure précise où l'on immole l'agneau et que les juifs ne veulent pas entrer dans le prétoire pour ne pas se souiller. La conciliation de ces divergences doit tenir compte de faits, qui augmentent la complexité du problème : d'une part, la tendance de la liturgie chrétienne à styliser les récits et à les dépouiller du climat de la Pâque juive ; d'autre part, une typologie pascale, ancienne dans l'Eglise, puisqu'elle est déjà présente dans la Ire ép. aux Corinthiens (5, 7), et qui a pu déteindre sur des récits, où primitivement il n'était pas question de repas pascal, mais, tout au plus, de repas dans l'ambiance de la Pâque. Faut-il préférer la présentation des Synoptiques, au point de taxer saint Jean d'avoir cédé au symbolisme ou, au contraire, sacrifier les indications des Synoptiques à la chronologie du quatrième évangile ? Ne peut-on tenter une conciliation des différentes données ? Cette voie moyenne est restée longtemps une solution presque désespérée, parce qu'elle ne pouvait se réclamer que de conjectures. Une étude récente, qui sera bientôt développée dans un ouvrage (à paraître chez Gabalda), rouvre cette piste en comparant la pratique des Esséniens à une tradition chrétienne, attestée au IIIme *et* IVe *s. La solution serait à chercher dans l'usage d'un calendrier différent par Jésus et les Juifs. M. Delorme nous introduit dans le dédale de cette question ardue : il a préféré en montrer la complexité et les incidences, plutôt que de trancher un débat, qui demandera encore beaucoup de labeur et de patience aux spécialistes eux-mêmes.*

Si ce problème ne revêt qu'une importance toute relative, il en va autrement d'un autre, qui a été soulevé par l'ouvrage de l'exégète allemand Lietzmann, « Messe et Repas du Seigneur », paru il y a trente ans (en 1926). Il ne visait à rien moins qu'à opposer la Cène décrite par Paul et la fraction du pain de la communauté primitive.

Les églises palestiniennes ne connaissaient que la fraction du pain, un repas très frugal dans la joie du retour prochain de Jésus. Dans les églises fondées par Paul, la Cène est conçue sur le type des banquets funéraires du paganisme : il est célébré « en mémoire de Jésus ». C'est en même temps un repas sacrificiel, qui établit une communion avec Jésus, conception que l'on retrouve dans le monde hellénistique. Moins de dix ans plus tard, la réponse venait d'Allemagne même, qui faisait définitivement la preuve qu'il s'agit là d'une disjonction arbitraire. On pourra lire dans ce numéro un compte-rendu de la traduction anglaise des « Paroles eucharistiques de Jésus » *de Jeremias. La tradition que rapporte saint Paul, peut-être celle de l'église d'Antioche, suppose elle-même une forme plus ancienne, mieux conservée par le texte de saint Marc avec ses sémitismes et que l'on doit faire remonter à l'église de Jérusalem. La note sacrificielle et la note eschatologique dérivent en droite ligne de Jésus lui-même : en mangeant ce pain et en buvant à cette coupe, les disciples ont part au salut qui aura sa consommation dans le banquet messianique. Le R. P. Benoit, pour les récits synoptiques, et le R. P. Boismard, pour le texte de saint Paul, ont dégagé le caractère primitif de ce rapport intime entre la Cène et la Croix. A propos du repas d'Emmaüs, le R. P. dom Dupont souligne que la fraction du pain des Actes des Apôtres doit se comprendre à la lumière des récits de la Cène.*

Partager la table du Seigneur, c'est entrer en communion avec son Sacrifice. Comment se réalise cette communion au corps et au sang du Christ immolé pour les hommes ? Nous voici au cœur du Mystère avec cette question : quelle portée donner aux paroles de Jésus : « Ceci est mon corps... cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » ? Est-ce simplement une parabole comme tant d'autres dans les évangiles ? Faut-il leur reconnaître une valeur réaliste, impliquant que le pain est changé dans le corps de Jésus et le vin en son sang ? Peut-on prétendre

donner une réponse décisive à de telles questions, en s'en tenant au plan de la pure exégèse des textes, sans recourir à l'interprétation de l'Eglise, tant le sens de ces mots demeure un sujet de discussion entre chrétiens ? Tout récemment un théologien protestant, M. le Professeur Leenhardt, dans une plaquette intitulée : « Ceci est mon corps », *se réclamait du réalisme biblique pour admettre le terme* transsubstantiation *du dogme catholique. Mais il s'agit, pense-t-il, de bien le comprendre. La Parole toute puissante de Jésus, qui s'adresse à la foi du chrétien, transforme la substance du pain. Toutefois ce serait rester esclave des catégories de la pensée grecque, que de croire que la nature du pain ne subsiste pas. Ce n'est pas l'ordre physique qui importe, mais l'ordre spirituel : la Parole du Christ confère au pain une destination nouvelle, une réalité eschatologique. Cette nouvelle intervention de Dieu n'est perceptible que pour la foi du chrétien, à tel point qu'en dehors de ce dialogue entre la Parole de Dieu et la foi, le pain n'est pas le corps du Christ. Une pareille interprétation rend-elle compte de la volonté du Christ de se donner aux siens ? Le R. P. Benoit montre, au contraire, que le réalisme du salut, tel qu'il est conçu par saint Paul, ne saurait être sauvegardé que par le réalisme du sacrement. Et le R. P. Mollat établit que « l'évangile spirituel » enracine sa doctrine eucharistique dans le réalisme de sa théologie du Fils de l'Homme, venu du ciel pour donner la Vie aux hommes. L'Eucharistie, « chair et sang de Jésus », est le sacrement de l'Incarnation rédemptrice.*

Il faut entendre les paroles de Jésus dans tout le contexte scripturaire, non seulement celui des récits de la Cène qui écarte déjà le sens symbolique, mais celui du salut chrétien qui suppose, avec la foi, le sacrement qui recrée l'homme nouveau. La question est de savoir, écrivait Leenhardt, si le Christ a voulu établir avec l'homme un autre lien que la Parole parlée. A cette question, Paul et Jean avaient déjà répondu que la Vie de l'homme dépen-

dait et de la Parole et du Corps, livré pour lui, du Verbe fait chair. L'autorité de l'Eglise, chaque fois que sera mise en danger, avec le réalisme de ces paroles, la vérité du salut, en appellera à cette tradition que Paul invoquait déjà. A la lumière de l'Ecriture et de la Tradition, qui la précède et qui la porte, le Concile de Trente approuvera le terme de transsubstantiation : *en agissant ainsi, la foi de l'Eglise, loin d'innover et de se laisser prendre par les catégories de la raison, utilise le service de l'intelligence pour garder fidèlement, sans le trahir, le Mystère que son Maître lui a confié « la nuit qu'il fut livré ».*

LA CÈNE ET LA PAQUE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

La dernière Cène fut-elle un repas pascal ? Problème irritant. Chaque année quelque étude paraît quelque part sous ce titre. Il est d'autant plus gênant de poser à nouveau la question que l'on a moins la prétention de la résoudre.

Il n'est pas inutile toutefois de la bien poser. On s'aperçoit vite qu'il ne suffit pas de répondre par oui ou par non. Car le problème historique et le problème théologique ne se recouvrent pas parfaitement. Jésus et les Apôtres ont pu manger l'agneau pascal sans que le repas sacré des chrétiens inauguré alors ait été défini par sa relation avec le rite pascal juif. Inversement cette relation pourrait exister même si la dernière Cène avait été prise sans agneau. Et comme nos documents sur le sujet sont tous, par quelque aspect, théologiques, il importe avant tout de ne pas confondre les points de vue.

Le plus simple sera de les recevoir comme ils se présentent, et d'abord avec leurs intentions doctrinales. On réduit parfois le sujet à l'opposition de Jean et des évangiles synoptiques. Repas pascal selon ceux-ci, la dernière Cène n'aurait pu l'être selon le premier qui place la crucifixion à l'heure où les agneaux étaient immolés au Temple. En réalité les données des synoptiques elles-mêmes sont complexes et proviennent de sources, ou de traditions, qui ne prennent pas toutes le même intérêt au problème. De plus les relations de la Cène et de la Pâque méritent

d'être considérées sur le plan de la pratique liturgique, que nous pouvons retrouver à travers les Actes des Apôtres et saint Paul.

Le problème historique se posera ensuite. Nous limiterons le débat, sans avoir l'illusion de le clore. Les premiers textes publiés des grottes de Qumrân, en effet, viennent de le rouvrir et l'heure des solutions définitives n'a pas encore sonné.

I. LA PRATIQUE LITURGIQUE PRIMITIVE.

A) *La Cène.*

Nous pouvons partir de l'expression la plus ancienne qui servit à désigner la Cène des chrétiens : « *la fraction du pain* ». Elle vient d'un usage juif bien attesté : le geste religieux du chef de table, au début de tout repas en commun. Le nom plus récent, *Eucharistie*, s'enracine dans le même usage : le chef de table, avant de distribuer le pain, prononçait une *bénédiction*, *berakah*, mot dont l'équivalent dans le N. T. est aussi bien *eucharistia* qu'*eulogia* (*cf. Mc.*, 8, 6-7).

Il était en effet demandé aux Juifs de bénir Dieu à propos de tout ce qu'ils mangeaient[1]. Et dans les repas communs un seul bénit pour tous les convives (*Berakot* 6, 6). Le repas commence par la bénédiction sur le pain. Celui qui préside prend en mains le pain et dit au nom de tous : « Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu, qui fais provenir le pain de la terre ». Tous répondent : Amen. Le maître rompt alors le pain et en distribue à chacun. C'est lui qui porte le premier sa part à la bouche. Cette première bouchée inaugure la communauté de table en exprimant l'accord de tous dans la louange à Dieu.

Un rite analogue rassemble les convives dans un acte religieux à la fin du repas. Le maître, ou sur sa demande, l'hôte le plus distingué, invite à la prière, puis prend *la coupe de bénédiction* (*Kos shel berakah*), l'élève et, le regard sur elle, prononce les bénédictions prévues. Tous répondent : *Amen*, puis ils boivent du vin de la coupe.

Ces usages, reconstitués d'après les textes rabbiniques, étaient certainement connus à l'époque de Jésus[2]. Ainsi

encadré, tout le repas recevait un sens religieux. La communauté de table, dont on a conservé le sens très vif en Orient, devenait une communauté de prière.

Jésus a pratiqué la fraction du pain (*Mc.*, 6, 41 ; 8, 6 ; 14, 22 et parallèles). Il dut avoir une façon très personnelle de l'accomplir, puisqu'à ce signe, les disciples d'Emmaüs le reconnurent (*Lc.*, 24, 30. 35). Paul de même rompit le pain avant le repas (*Act.*, 27, 35). Comme ce geste inaugurait la communauté de table, il n'est pas surprenant qu'il ait pu désigner tout le repas, et que les chrétiens aient appelé *fraction du pain* leurs agapes fraternelles (*Act.*, 2, 42. 46).

Peu importe ici que tous ces repas aient été, ou non, cultuels. Ce fut certainement le cas de beaucoup d'entre eux. On le voit en *Act.*, 20, 7. 11 : « Le premier jour de la semaine, nous étions réunis pour rompre le pain ». « Quand vous vous réunissez pour manger... » écrit de son côté Paul aux Corinthiens (I *Cor.*, 11, 33) et ses paroles ne laissent aucun doute sur le repas qu'il s'agit de prendre : « Lorsque vous vous réunissez, il n'est pas question de manger *le repas du Seigneur* » (v. 20). Leur comportement en effet dément leur intention. Mais pour qu'il s'agisse bien du repas du Seigneur, Paul leur rappelle le modèle qu'ils doivent reproduire : la dernière Cène où Jésus « rompit le pain » et fit boire à la coupe de la Nouvelle Alliance. Tels sont les deux actes essentiels du repas du Seigneur, ceux que Jésus chargea d'un sens nouveau : « *La coupe de bénédiction* que nous bénissons, n'est-elle pas communion au Sang du Christ ; le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au Corps du Christ ? » (I *Cor.*, 10, 16).

Ce sont aussi les deux gestes caractéristiques du repas juif, et ils restent désignés ici par l'expression reçue en milieu juif. La célébration de la Cène, au cours d'un repas de communauté, offrait donc quelque analogie avec les repas juifs. Et les deux rites ont pu être reproduits pendant un certain temps en conservant leur place traditionnelle, l'un au début, l'autre à la fin du repas.

Nous pouvons préciser : parmi les repas juifs, rien ne tend à souligner, dans la pratique liturgique de la Cène, les analogies spéciales avec le repas pascal. Ce dernier aussi, en ses parties essentielles, est encadré par la fraction du pain et la coupe de bénédiction. Mais ces rites apparaissent dans une série d'autres qui ne pouvaient être

reproduits dans la Cène hebdomadaire. Son caractère familial aussi, ne pouvait convenir aux assemblées chrétiennes.

Les ressemblances iraient beaucoup plus aux repas de confréries juives. A l'époque des origines chrétiennes, un certain mouvement communautaire s'était développé dans le judaïsme. Des hommes pieux se groupaient en des sortes de fraternité (*haburot*), et ils avaient, en certaines circonstances, des repas communs, où ils pratiquaient les rites de sanctification du pain et du vin. Cependant, malgré l'exploitation qui en a été faite[3], le parallèle ne peut être poussé très loin. Non seulement les usages des confréries, au temps de Jésus, nous sont mal connus[4], mais surtout leurs repas, sanctifiés par la prière, n'avaient pas de caractère cultuel, et leur conscience de communauté n'avait rien de comparable avec celle de « l'Eglise de Dieu » (I *Cor.*, 11, 22), l'Israël véritable.

Depuis peu toutefois, nous savons que des repas de confréries d'un genre particulier, pouvaient revêtir un caractère cultuel : les repas de la Communauté de l'Alliance, à Qumrân. Nous en reparlerons.

B) *La Pâque.*

Au IIme s., la fête chrétienne de Pâque donna lieu à des controverses entre les églises. Les unes, fidèles au calendrier juif, la célébraient par une vigile dans la nuit du 14 au 15 nisan (Asie Mineure surtout). Les autres fixaient cette vigile à la nuit du samedi au dimanche suivant (Rome, Grèce, Egypte). L'usage quartodéciman pourrait bien remonter très haut et provenir de judéo-chrétiens qui avaient l'habitude de fêter la Pâque juive, et qui l'ont christianisée en commémorant la Passion de Jésus[5]. L'Eucharistie avait naturellement sa place au terme de la vigile, et retrouvait ainsi, une fois l'an, quelque chose de son contexte originel. Le cycle liturgique, toutefois, s'est formé à partir de la célébration eucharistique hebdomadaire, et non de la Pâque. Et cette célébration marqua la Pâque chrétienne plus encore que le souvenir de la Pâque juive. C'est particulièrement net dans l'usage romain, où c'est l'Eucharistie qui attire à elle la Pâque, célébrée un dimanche.

Nous ignorons tout d'une fête chrétienne de Pâque à l'époque de saint Paul. Lors de son dernier voyage vers Jéusalem (en 58), il attendit la fin de l'octave des Azymes, qui commençait par la Pâque, pour embarquer à Philippes (*Act.*, 20, 6). Ce fait indique au moins qu'il n'était pas indifférent à la liturgie juive, et l'on peut être sûr que lors du retour annuel de la Pâque, il en rapportait les thèmes au Christ. Dans sa première lettre aux Corinthiens, qui pourrait bien avoir été écrite au temps de Pâque (*cf.* 16, 8), on croirait l'entendre faire à sa manière la *haggada* pascale dans laquelle le chef de famille expliquait les particularités du repas pascal :

« Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisqu'aussi bien vous êtes des azymes. Car le Christ notre Pâque, a été immolé. Célébrons donc la Fête, non pas avec du vieux levain, un levain de malice et de perversité, mais avec les azymes de pureté et de vérité » (5, 7-8).

La fête de Pâque, la véritable, ne finit pas et les chrétiens doivent sans cesse en réaliser les leçons spirituelles. Car l'agneau, le véritable, a été immolé une fois pour toutes. Purifiés par ce sacrifice, les chrétiens sont les azymes, invités à se purifier constamment. Cette exhortation n'exige pas que la Pâque ait été célébrée réellement par les chrétiens. Mais cette fête était trop riche d'enseignements pour que les judéo-chrétiens ne les aient transposés de quelque façon dans leur foi et dans leur culte, en reconnaissant dans le Christ l'Agneau de la véritable libération.

Aussi bien ce thème revient dans la 1re épitre de Pierre, dont le P. Boismard a montré récemment les attaches liturgiques baptismales[6]. Pour dévoiler aux baptisés les richesses de leur existence nouvelle, on exploite la pensée de l'exode (1, 13-2, 10). « Ayant ceints les reins de votre esprit » comme les hébreux pour le grand départ de l'exode, « enfants d'obéissance » en vertu de l'Alliance, « conduisez-vous avec crainte durant le temps de votre exil », comme les marcheurs du désert en route vers la Terre, et comme des libérés conscients du prix de leur délivrance : « sachant que ce n'est pas avec des choses périssables, or ou argent, que vous avez été rachetés de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un

sang précieux, comme d'un agneau parfait et sans tache, le Christ... » (1, 13. 14. 17-18). Dans un tel contexte, on ne peut penser qu'à l'agneau pascal. Le texte s'enracine dans la liturgie primitive : il faut en conclure que le thème était largement répandu.

Dans ces conditions, on s'étonne de ne pas trouver, dans les textes reflétant les usages liturgiques, de parallèle explicite entre le repas pascal, manducation de l'Agneau, et l'Eucharistie, participation au Corps et au Sang du Christ immolé. Le rapprochement nous paraît tout naturel. Pourquoi n'a-t-il pas été fait ?

Le silence de la *Prima Petri* ne porte pas à conséquence : elle ne s'intéresse qu'au baptême. On n'en dira pas autant de saint Paul. Dans la première aux Corithiens, il a l'occasion de parler à la fois de la Pâque (c. 5) et de la Cène (10 et 11). Bien plus, il lui arrive de faire allusion à l'Eucharistie en développant la typologie de l'exode. Demandant à ses lecteurs de ne pas se croire immunisés contre l'idolâtrie par leur appartenance à la communauté messianique et leur participation aux sacrements, il leur rappelle le châtiment des Hébreux au désert. Et pour que la portée des événements ne leur échappe point, il ne craint pas de les décrire en termes chrétiens :

« Nos pères ont tous été sous la Nuée ; tous ils ont traversé la mer ; tous, ils ont été baptisés en Moïse dans la Nuée et dans la mer ; tous, ils ont mangé le même aliment spirituel, et tous, ils ont bu le même breuvage spirituel... » (10, 1-2).

La communauté du désert (« l'Eglise du désert », *Act.*, 7, 38) était l'annonce prophétique de l'Eglise. Aussi les événements de l'exode apparaissent-ils comme des prophéties en acte de certaines réalités chrétiennes. Quand il s'agit d'y trouver un type de l'Eucharistie, et précisément pour détourner de la manducation des viandes immolées dans les sacrifices païens, il est assez piquant de constater que Paul pense à d'autres aliments que l'agneau pascal.

Si la Cène chrétienne et le repas pascal ne sont pas mis en parallèle, ce ne peut être parce que l'occasion a manqué. Ce silence doit s'expliquer par une certaine indépendance, dans la pratique liturgique, entre la célébration de l'Eucharistie, et la célébration ou le rappel de la Pâque juive, même christianisée.

II. LES TRADITIONS SUR LA DERNIÈRE CÈNE.

La critique nous a appris à distinguer diverses catégories de témoignages dans les textes concernant la dernière Cène.

Nous étudierons à part les relations des paroles de Jésus sur le pain et le vin, les données propres à saint Luc, et le contexte narratif de la dernière Cène dans les synoptiques.

A. *La tradition liturgique sur la dernière Cène.*

Nous possédons quatre relations de l'institution de l'Eucharistie au cours du dernier repas de Jésus. Celle de Matthieu (26, 26-27) repose sur celle de Marc (14, 22-24). Celle de Luc (22, 19-20, dont l'authenticité ne peut plus être contestée sérieusement), ressemble beaucoup à celle de Paul (I *Cor* 11, 23-25), mais il n'est pas sûr qu'elle en dépende directement : on peut penser à deux formes d'une tradition antérieure, et différente de celle de Marc. Les critiques se sont efforcés de remonter à la source de ces deux traditions et de restituer un récit primitif fondamental, dont ils s'accordent de plus en plus à reconnaître la haute antiquité : il est né en milieu araméen et si près des événements que sa valeur historique est des plus fermes[7].

Mais en plus des renseignements sur la dernière Cène que nous pouvons attendre de ces quatre relations, elles nous apportent aussi un reflet de la vie de l'Eglise primitive, notamment de sa liturgie. En effet un trait commun doit nous frapper : leur discrétion jusqu'à la sècheresse. Aucun souci descriptif. Les gestes sont stylisés, les paroles ramassées en formules bien frappées. Il est impossible de restituer le détail du repas. On n'a retenu que l'essentiel.

Or l'essentiel est ici déterminé par les besoins de la liturgie. Saint Paul rapporte les gestes qui définissent « le repas du Seigneur » tel qu'il doit être célébré dans les églises. Jusqu'en saint Marc, la concision et la solennité du style trahissent le caractère liturgique du «récit». Autre indice encore en Marc : les deux gestes sur le pain et le vin se suivent immédiatement. Paul et Luc ont retenu que le second eut lieu « après le repas ». Ce détail ne peut provenir que d'un souvenir historique. Mais il devait tomber lorsque l'Eucharistie eut acquis son indépendance, si

l'on peut ainsi dire, par rapport au repas au cours duquel on la célébrait primitivement. Les deux actes essentiels étaient appelés à se rapprocher. Le récit de Marc témoigne donc de la pression des usages liturgiques, qui s'exerçait dans le sens d'une oblitération des circonstances concrètes, uniques, et par suite accessoires pour la liturgie, du dernier repas de Jésus[8].

Il ne faudra donc pas demander à ces récits plus qu'ils ne peuvent donner. Ils permettent cependant de poser le problème des relations entre la Cène et la Pâque, tant au niveau de la dernière Cène, qu'à celui de la liturgie eucharistique ancienne.

a) Du dernier repas de Jésus, seuls les deux gestes essentiels pour l'Eucharistie ont été retenus. Ils ont pu être accomplis au cours d'un repas pascal, nous l'avons vu, mais ils n'en seront pas des éléments caractéristiques. On pourrait mettre en relation l'« interprétation » du pain et du vin par Jésus, et l'explication des aliments du repas pascal, par exemple des pains azymes, par le père de famille[9]. Mais cette analogie n'éclaire pas grand chose : Jésus n'explique pas une particularité du pain pascal, non fermenté, mais le pain sans plus[10]. Ainsi rien, dans sa manière de faire, selon la tradition liturgique, ne rappelle le cadre d'un repas pascal.

b) Les paroles de Jésus retenues, par contre, peuvent évoquer un contexte que l'on peut qualifier de pascal au sens large. Elles révèlent que Jésus, par les aliments distribués, donne à ses disciples de participer au sacrifice de sa mort. Ce sacrifice est défini comme le sacrifice de la (Nouvelle) Alliance (les quatre relations pour le Sang), et comme un sacrifice d'expiation (Paul et Luc pour le Corps ; Marc, Matthieu et Luc pour le Sang). La pensée se porte manifestement sur le sacrifice d'Alliance de Moïse sur le Sinaï (*Ex.*, 24, 1-11)[11], et sur celui du Serviteur de Yahvé, qui meurt pour les péchés des multitudes (*Is.*, 53, 5-8. 10-12)[12]. Ces deux sacrifices, dans l'A. T. déjà, apparais-

saient dans un contexte d'exode ou de nouvel exode[13], qui est bien le contexte psychologique de la fête de Pâque.

Aussi les paroles « eucharistiques » entretenaient, au cours de la liturgie, les chrétiens dans la conscience très vive qu'ils avaient de vivre aux temps du véritable exode. Cette conscience, toutefois, informait toute leur existence : elle tendait donc à perdre ses attaches pascales précises.

Si l'on se reporte à la dernière Cène par contre[14], cette typologie de l'exode appliquée à la mort de Jésus convenait parfaitement à l'ambiance pascale des derniers jours de Jésus. Mais cette ambiance pouvait exister sans que la dernière Cène eût été un repas pascal avec agneau. Il est remarquable, en particulier, que les paroles de Jésus ne laissent pas apparaître la pensée de l'agneau immolé et mangé. Les aliments qu'il distribue ne sont pas caractéristiques du repas pascal. Et nous ne pouvons dire que pour les Juifs au temps de Jésus, le sacrifice de l'agneau avait une vertu expiatoire, ni qu'ils rapprochaient sacrifice de l'agneau et sacrifice d'Alliance, repas pascal et repas d'Alliance, au point que la pensée de l'un contenait celle de l'autre[15]. Les paroles de Jésus sur son propre sacrifice ne semblent donc pas formulées à partir des idées de son milieu sur l'agneau pascal. Il est possible que le silence de nos textes sur l'agneau soit dû à leur usage liturgique, détaché de la Pâque. Ce silence interdit en tout cas de rechercher en eux la preuve d'un repas pascal originel.

c) On pourrait rapprocher l'ordre de réitération : « Faites ceci en mémoire de moi »[16], de l'idée juive de la Pâque « mémorial » de la délivrance d'Egypte (*cf. Ex.*, 12, 14 ; *Dt.*, 16, 3 ; *Ps.*, 111, 3). A ce mémorial, Jésus en substituerait un nouveau. La pensée viendrait bien au cours d'un repas pascal, où l'on récitait peut-être déjà, sur une coupe, la bénédiction juive pour les jours de fête que Dieu a donnés à son peuple « pour la joie et pour le souvenir » (*lezikkarôn*, *B. Berakot* 49 a ; cp. *eis anamnèsin*). Le parallèle Cène-Pâque serait explicite.

L'ordre de réitération, toutefois, apparaît en I *Cor.*, 10, 24-25 sous une forme bien déterminée : il s'agit d'un mémorial de la mort du Seigneur, v. 26. Et la formule rappelle trop les textes gréco-romains où quelque personnage fonde des repas funéraires à célébrer en sa mémoire après sa mort, pour qu'elle n'ait pas été entendue en ce sens en milieu héllénistique[17]. En ce milieu, le lien avec la Pâque n'était donc pas perçu.

De plus, quelle que soit la formule employée, on peut penser que Jésus lui-même a voulu parler d'un mémorial de sa mort, en un sens différent du mémorial de la Pâque (qui n'était pas précisément un mémorial de l'immolation de l'agneau en Egypte). La dernière Cène est d'abord un repas d'adieux. On a signalé récemment l'intérêt d'une comparaison avec les repas et les discours d'adieux des patriarches dans la littérature biblique et juive (*Gen.*, 27 ; *Jubilés*, 22 et 31, 22-23 ; *Test. Nephtali*, 1, 1-9)[18]. Et dans l'araméen de son temps, un tel usage de *zikkarôn*, pour le souvenir d'un défunt, n'était sans doute pas impossible[19]. Ici encore donc, la pensée de la Pâque n'est pas directement supposée par le langage de Jésus.

Pour conclure, on ne peut certes, au nom de la tradition liturgique, établir que la dernière Cène n'a pas été un repas pascal. Mais si elle l'a été, cette tradition a laissé tomber toute allusion précise au fait. Elle ne se soucie pas de faire apparaître les relations que Jésus aurait pu établir entre le rite pascal et l'Eucharistie. Et rien ne laisse croire que la Cène ait été célébrée comme une nouvelle Pâque, où la Pâque ancienne aurait trouvé son achèvement. Comme il ne faut pas tout attendre de la tradition liturgique, d'autres témoins nous en apprendront-ils davantage?

B. *La tradition des paroles eschatologiques de Jésus durant la dernière Cène.*

I. *Marc*, 14, 25.

A la suite de la parole de Jésus sur le vin, Marc rapporte

cette sentence :

« En vérité je vous le dis, jamais plus je ne boirai du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai à nouveau dans le Royaume de Dieu ».

La pensée s'ouvre à la fois sur la mort prochaine de Jésus, et sur la venue du Royaume de Dieu eschatologique, évoqué sous l'image du repas messianique qu'il prendra avec les siens. Il faut reconnaître dans cette sentence un élément authentique de la dernière Cène. Sa forme est encore très aramaïsante[20]. D'autre part, le thème du repas eschatologique, connu du judaïsme (*cf. Is.*, 65, 13-14 ; *Hénoch*, 62, 14-15), tient une grande place dans l'enseignement et le ministère de Jésus (*Mc.*, 2, 15 ss ; 2, 19 ; 6, 35 ss ; *Mt.*, 8, 11 ; 22, 1-14 ; *Lc.*, 12, 37 ; 22, 30 ; *Jo.*, 2, 1ss ; 6). Et comme Jésus établit plusieurs fois une relation entre sa mort et la venue du Royaume (*Mc.*, 9, 2-13 ; 13 ; 14, 62 et parallèles), il n'est pas étonnant que cette pensée s'exprime au cours du repas d'adieux.

A s'en tenir à la sentence de Marc, on ne pourrait assurer que ce repas ait été un repas pascal. Elle suggère que les convives sont en train de boire une coupe de vin. Et la formule solennelle « le fruit de la vigne », pour désigner le vin, reprend peut-être la bénédiction que Jésus a pu prononcer sur la coupe selon la formule conservée par les écrits rabbiniques : « Béni soit Celui qui crée le fruit de la vigne » (*Berakot* 6, I ; *Berakot Tosephta* 4, 3). Elle était prononcée sur la toute première coupe du repas pascal (*B. Pesahim* 103 a, 106 a), mais elle l'était aussi en d'autres repas. Nous aurions là une indication intéressante, s'il est établi par ailleurs que la dernière Cène a été pascale.

Précisément la relation de la même sentence en Luc le dit expressément.

2. *Luc*, 22, 15-18.

Luc rapporte une sentence strictement parallèle à celle que nous venons d'étudier en Marc, mais au terme d'un petit récit qui en fournit l'occasion, et après une sentence

analogue exprimée déjà à propos du repas pascal dans son ensemble :

« L'heure venue, Jésus s'étendit (à table), et les Apôtres avec lui. Et il leur dit : « J'ai désiré d'un (grand) désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ; car je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu ». Puis, prenant une coupe, il rendit grâce et dit : « prenez cette (coupe) et partagez-la entre vous ; car je vous le dis, je ne boirai plus, à partir de maintenant, du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (22, 14-18).

a) *Le repas pascal.*

D'après ce récit, la dernière Cène a été un repas pascal. Jésus parle de « ce repas pascal » : l'expression « manger cette Pâque », ne peut avoir ici d'autre sens, et ne peut s'appliquer à un autre repas que celui qu'il est en train de prendre avec ses disciples[21]. D'ailleurs la succession des deux sentences pourrait assez bien s'insérer dans le rite pascal juif. Comme prélude au repas, le chef de famille adressait à Dieu deux bénédictions, l'une à propos du jour de fête qui commençait, l'autre sur une coupe de vin partagée entre les convives[22]. Cet usage pourrait offrir le contexte des paroles de Jésus sur la Pâque qu'il ne mangera plus, et sur « le fruit de la vigne » qu'il ne boira plus.

Mais avant d'homologuer les données de ce récit, il faut s'interroger sur les intentions du narrateur. Luc veut-il rapporter une tradition historique, ou simplement évoquer un cadre pour mettre en valeur une pensée de Jésus ? On sait qu'il soigne sa « présentation » et qu'il lui arrive de faire revivre une scène par des traits qui se veulent suggestifs plutôt que descriptifs (Jésus à Nazareth, 4, 16-30 ; la pêche miraculeuse, 5, 1-13). Ici même, il paraît avoir « arrangé », à partir d'éléments fournis par la tradition, son « discours après la Cène » (22, 24-30). Comparée à la sentence de Marc, la parole sur le fruit de la vigne, au v. 18, est nettement grécisée et le vocabulaire de Luc se reconnaît dans l'ensemble des v. 15-18 (23). N'a-t-il pas construit lui-même le récit ?

Des critiques sérieux le pensent. Luc aurait voulu corriger la perspective de Marc, qui semble lier la parole sur le fruit de la vigne à la coupe eucharistique du Sang de l'alliance. Pour obtenir un ordre meilleur, il l'aurait placée avant les paroles « eucharistiques » et cela l'obligeait à parler de la coupe dès les v. 17-18. Ayant obtenu ainsi

un parallèle à la seconde parole eucharistique, il était amené à en donner un à la première en plaçant en tête une parole sur la Pâque que Jésus ne mangerait plus. Il réussissait de cette façon un dyptique dont les volets se correspondent parfaitement[23].

Si l'on accepte cette hypothèse, Luc est responsable des allusions pascales du récit. Elles traduisent son opinion que la dernière Cène a été un repas pascal. La valeur de cette opinion dépendra de celle qu'il faut accorder à ses sources : pour en juger, notre documentation se limiterait au contexte narratif de la dernière Cène en Marc, que nous examinerons bientôt[24].

Mais cette hypothèse n'attribue-t-elle pas à Luc plus de liberté qu'il n'a coutume d'en user avec ses sources ? La qualité personnelle de son style n'indique pas forcément qu'il compose sans source. De nombreux critiques pensent qu'il utilise une tradition particulière sur la dernière Cène. Et H. Schuermann a récemment appuyé cette hypothèse sur une étude minutieuse du texte : Luc aurait récrit à neuf un récit antérieur transmis par une tradition indépendante de Marc[25]. De la dernière Cène, cette tradition retenait un autre aspect que la tradition liturgique. Celle-ci s'intéressait à la *première* Cène chrétienne. Celle-là s'attachait plutôt à son caractère de *dernier* repas, au cours duquel Jésus a annoncé à la fois sa mort et la venue du Royaume de Dieu. Rien n'empêche cette tradition de remonter elle aussi à la communauté judéo-chrétienne des origines, où l'attente du Royaume était vive.

Dans cette hypothèse, les données sur le caractère pascal du repas peuvent être considérées comme originales. Elles peuvent de plus être retenues comme fermes. Non directement commandée par les nécessités de la liturgie, cette tradition pouvait plus facilement retenir certains traits concrets, uniques, de la dernière Cène. On voit mal ce qui, en dehors d'un souvenir précis, aurait poussé à les introduire dans le récit : les églises commémoraient la dernière Cène en des repas célébrés en toute indépendance du repas pascal, que les judéo-chrétiens ont pu continuer d'ailleurs à célébrer chaque année. Enfin il faut noter que notre récit, pris en lui-même, n'a pas pour but de présenter comme pascal le dernier repas, mais de rapporter une double déclaration de Jésus sur sa mort et le Royaume. Les données pascales ne répondent pas à une intention théologique. Et comme cadre des paroles de Jésus, le repas présente des analogies avec les repas d'adieux des Patriarches plus encore qu'avec le repas pascal juif. On insiste sur sa qualité de *dernier* repas. S'il est donné aussi comme pascal, ce ne peut être que par la survivance d'un souvenir historique.

b) *L'accomplissement de la Pâque.*

D'après la tradition retenue par Luc toutefois, la Pâque offre au repas d'adieux plus qu'une simple situation extérieure, mais le point de départ d'un enseignement. C'est « *cette Pâque* » que Jésus mange pour la dernière fois, et c'est la Pâque qui doit « *être accomplie* » dans le Royaume de Dieu. Il importe de scruter cette parole de Jésus, car c'est la seule où la pensée de la Pâque intervienne explicitement.

La formulation de la sentence appelle quelques remarques. On y reconnaît la plume de Luc (« j'ai désiré de désir » hébraïsme dont il est familier) et le vocabulaire théologique de la communauté chrétienne (« souffrir » sans complément, au sens fort de souffrir la passion messianique)[26]. De plus l'accomplissement de la Pâque est exprimé par un terme caractéristique, *plèroun*. C'est le verbe usuel dans les Septante et le N. T. pour désigner la réalisation des promesses divines. Mais il n'y a pas d'autre cas, dans le N. T., où il soit appliqué à une institution, comme la Pâque, considérée comme un type destiné à recevoir son accomplissement dans le Royaume[27]. Cet emploi du mot pourrait bien être le fait de Luc.

Mais l'idée exprimée doit remonter plus haut que lui[28]. Elle peut très bien s'entendre en terrain juif. La Pâque, mémorial du passé, était aussi tournée, par l'espérance, vers la délivrance eschatologique d'Israël. C'est dans cet esprit qu'au temps de Jésus déjà, on devait prendre le repas pascal[29]. Le Royaume était attendu comme la réalisation de tout ce vers quoi la Pâque tendait. Et l'image classique du festin messianique, devait être facilement appelée par le repas pascal. Ainsi comprise, la pensée exprimée par la sentence de *Luc* 16, ne peut être refusée à Jésus. Son dernier repas pascal orientait les esprits vers l'accomplissement de toutes les promesses dans le Royaume.

Dernière remarque : cette typologie pascale s'attache au repas dans son ensemble, et non à l'agneau de façon précise. On ne peut parler d'un « accomplissement » de l'agneau, d'une immolation et d'une manducation de l'agneau dans le Royaume. Cette idée est étrangère aux textes juifs. On ne peut exclure à priori que Jésus, au cours de la dernière Cène, pour faire comprendre comment sa mort peut contribuer à l'avènement du Royaume, ait fait appel à l'image de l'agneau, dont le sacrifice fut lié à la

libération d'Egypte. Il peut nous sembler que l'image s'offrait d'elle-même, en raison des circonstances extérieures et de la date (quelle qu'elle soit) du repas. Ainsi la typologie de l'agneau reçue dans la communauté chrétienne (I *Cor.*, 5 ; I *Pr.*, 2, 19), remonterait à Jésus lui-même. En tout cas nos textes n'ont rien retenu d'un tel enseignement. Ce silence peut avoir diverses raisons ; mais le fait doit être constaté.

c) *La Pâque et l'Eucharistie.*

Nous venons de reconnaître la typologie pascale dans une tradition sur la dernière Cène. Cette tradition établit-elle quelque relation entre la Pâque et l'Eucharistie ?

Si nous nous limitons à cette tradition, il ne semble pas. Elle ne s'intéresse pas aux origines de l'Eucharistie, mais au dernier repas de Jésus, annonce du festin messianique. La Pâque doit « être accomplie », mais dans le Royaume de Dieu. Il faut entendre : à la fin des temps. La Cène n'en apparaît pas comme l'accomplissement.

Mais cette tradition ne circulait pas absolument isolée dans la communauté chrétienne. Relative à la dernière Cène, il lui était difficile de rester sans relation avec la tradition liturgique, eucharistique, de la même dernière Cène[30]. La célébration eucharistique invitait au rappel des paroles de Jésus sur la venue du Royaume, dont l'attente était vive, dans les réunions liturgiques (*Act.*, 2, 46 : l'« allégresse », *agalliasis*, est de caractère eschatologique ; I *Cor.*, 11, 26 : « ... jusqu'à ce qu'il vienne » ; *Didachè*, 9, 4 ; 10, 4-5). On y appelait le retour du Seigneur : « *Marana tha*, Seigneur, viens » (I *Cor.*, 16, 23 ; *Apoc.*, 22, 20 ; *Didachè*, 10, 6).

C'est pourquoi sans doute, Marc n'hésite pas à lier la sentence eschatologique sur le fruit de la vigne à la parole sur le Sang de l'Alliance (14, 24-25), au point qu'on pourrait croire qu'il s'agit de la même coupe. Il faut s'en garder, et, s'il y a deux coupes, ne rien conclure sur leur ordre

historique de succession. La liaison des deux sentences révèle seulement, et c'est beaucoup, l'espérance qui soulevait les premiers chrétiens, quand ils célébraient la Cène. Leur repas était une promesse, une anticipation déjà, du festin eschatologique. Il faut noter aussi, que la sentence eschatologique, en Marc, est dépouillée de toute allusion pascale explicite. On ne peut en déduire que la Cène était en même temps célébrée comme l'achèvement du repas pascal juif.

Mais ne faut-il pas le conclure du récit de Luc ? S'il relie aussi étroitement les deux traditions sur la dernière Cène, s'il évoque un début de repas pascal, avant de rappeler l'institution de l'Eucharistie, n'est-ce pas pour suggérer « une profonde pensée théologique que la tradition postérieure développera : l'Eucharistie est la Pâque chrétienne ; ou encore, le Christ a supprimé l'ancienne Pâque en se substituant à elle »[31] ?

C'est possible. On s'étonne cependant que cette intention demeure si peu claire. Luc distingue nettement, dans son évangile, le temps de l'Eglise, et le Royaume de Dieu, qu'il a tendance à restreindre à sa phase eschatologique[32]. Or c'est dans le Royaume de Dieu, que la Pâque sera accomplie. D'autre part, comme la typologie de l'agneau n'apparaît pas expressément dans le texte, on n'ose dire que Luc pense à quelque relation entre le repas pascal, où l'on mangeait l'agneau immolé, et le repas sacrificiel chrétien, participation au sacrifice pascal de Jésus. Il est frappant que le thème du Christ véritable agneau, dans le N.T., ne manifeste pas d'attache particulière avec la Cène. Pour que les analogies entre la Pâque et l'Eucharistie soient développées, il semble qu'il faille attendre l'époque où le repas pascal, chez les chrétiens, ne sera plus qu'un type littéraire, et non une célébration réelle comme elle pouvait l'être à Jérusalem jusqu'en l'an 70. A l'origine de cette discrétion du N. T. sur la théologie de l'Eucharistie, Nouvelle Pâque, ne faut-il pas reconnaître enfin l'influence du fait que Jésus l'a insti-

tuée, non pas en révélant le sens nouveau du rite de l'agneau, mais en donnant un nouveau contenu à la fraction du pain et à la participation à la coupe de bénédiction. L'Eucharistie ne s'est pas définie comme manducation du nouvel Agneau. Mais elle renouvelle et accomplit le sens des deux gestes par lesquels les convives scellaient leur communauté dans un même acte de louange à Dieu. La communion des invités à la table du Messie, se réalise et se consomme dans leur participation au sacrifice de la Nouvelle Alliance.

Nous pouvons conclure. Bien des aspects de la dernière Cène, et de l'Eucharistie primitive, nous sont révélés par la tradition des paroles eschatologiques de Jésus. Non seulement cette tradition est ferme sur le caractère pascal du dernier repas, mais elle établit une relation entre lui et l'Eucharistie, d'une part, et d'autre part le Royaume de Dieu figuré sous l'image du repas, de la communauté de table avec le Messie. Par contre elle ne fait pas apparaître nettement les relations entre le repas pascal et l'Eucharistie.

C. *Le cadre narratif du récit de la dernière Cène.*

Le contexte actuel du récit de la dernière Cène, dans les évangiles synoptiques, rapporte un certain nombre d'informations qu'il nous faut maintenant examiner. Nous suivrons surtout le récit de Marc, dont Matthieu et Luc semblent s'inspirer.

1) *Le récit des préparatifs* (*Mc.*, 14, 12-16 et parallèles).

Les disciples demandent à Jésus où faire les préparatifs pour qu'il puisse manger la Pâque. La réponse de Jésus suggère qu'il y a pensé, et qu'un arrangement préalable a été pris avec le propriétaire d'une maison, à l'intérieur de la ville : il a obtenu une salle, à l'étage, garnie de coussins. C'est là que les disciples préparent la Pâque.

Ce récit annonce celui de la dernière Cène. Mais il n'en

constituait pas l'introduction originale. Son style est très différent. Il parle des « disciples » et non des « Douze » (v. 17). Il a dû être appelé, au cours du développement du récit de la Passion, primitivement assez court, par l'insertion du récit liturgique de la Cène.

Ce récit d'autre part semble avoir subi, dans sa rédaction, l'influence littéraire d'un autre récit, celui des préparatifs de l'entrée solennelle à Jérusalem (*Mc.*, 11, 1-6). On a l'impression que le même moule a servi pour les deux récits[33]. Cependant les différences sont trop grandes pour qu'on puisse ramener le second au premier comme un doublet. Simplement, Marc, ou sa source, a raconté, sur la base de la tradition, deux faits selon le même schéma, comme il a fait déjà pour les deux guérisons du sourd-bègue, et de l'aveugle de Bethsaïde (7, 31-37 et 8, 22-26)[34].

Les indices de rédaction secondaire du récit ne sauraient d'eux-mêmes entraîner un jugement défavorable sur la tradition qui l'appuie. Cette tradition présente la dernière Cène comme un repas pascal. Il faudra en tenir compte pour un jugement d'ensemble sur le problème qui nous occupe. Notons que les préparatifs ne sont pas décrits. Ils comprenaient l'ornementation de la salle du repas, mais aussi et surtout l'immolation et la cuisson de l'agneau, la préparation des pains sans levain, des légumes, des sauces, du vin... Rien de tout cela n'a été retenu par notre récit. Il ne s'inquiète que du lieu, et la réponse de Jésus ne concerne que la salle. Pourquoi cet intérêt limité ? Un détail cependant correspond bien à la pratique pascale juive : le repas aura lieu à l'intérieur de la ville. C'est une règle selon la Mischna, et les docteurs ont précisé l'aire où le repas pascal pouvait être pris, dans les abords immédiats de la ville.

2) D'autres notations, dans le récit de Marc, conviennent parfaitement à un repas pascal. Nous ne retiendrons que les plus caractéristiques[35].

Marc a précisé plusieurs fois que Jésus se retirait, le soir, hors de la ville, à Béthanie notamment (11, 11, 19 ; 14, 3) : ceci augmente l'intérêt du fait que la dernière Cène ait lieu à l'intérieur de la ville. Le repas commence « le soir venu » (14, 17-30 ; *cf.* I *Cor.*, 11, 23) et se prolonge dans la nuit : tandis que les repas habituels se prennent en fin d'après-midi, le repas pascal ne peut commencer avant la nuit (*Ex.*, 12, 8 ; *Jubilés*, 49, 1. 12 ; *Zebahim*, 5, 8 ; *cf. Pesahim* 5, 10). La dernière Cène s'achève par un hymne (14, 26), et non simplement par la bénédiction finale pour les aliments : après le repas pascal, on récitait la seconde partie du Hallel (*Ps.*, 114-118, selon l'école de Shammaï, 115-118 selon celle de Hillel).

Ces détails ne semblent pas répondre à une intention précise. Ils viennent tout naturellement dans le récit : tout porte à croire que nous avons affaire à des souvenirs. Y aurait-il tant de spontanéité dans l'imposition, même inconsciente, d'un cadre pascal à un repas qui ne l'était pas ?

3) Marc précise encore davantage. Il donne une date : les préparatifs du repas ont eu lieu « le premier jour des Azymes, quand (les juifs) immolaient la Pâque » (14, 12).

A vrai dire, le premier jour des Azymes coïncidait avec la Pâque: c'était le 15 nisan. Et l'agneau était immolé dans l'après-midi du 14, donc la veille du premier Jour des Azymes. On voit bien ce que Marc veut dire : les préparatifs de la dernière Cène ont été accomplis le jour même où les juifs préparaient le repas pascal, et la dernière Cène a été prise durant la nuit du 14 au 15 nisan, comme le repas pascal. Mais c'est une façon peu rigoureuse, et peu juive, de s'exprimer[36].

On peut noter enfin que le renseignement n'exigeait pas d'information particulière : puisque le repas est donné par la tradition comme pascal, on se contente de le dater d'après les usages juifs habituels.

4) Marc avait écrit en 14, 1 : « La Pâque et les Azymes étaient après deux jours ». Les deux fêtes commençaient au coucher du soleil du 14 nisan et pouvaient être nommées comme une seule fête[37]. Cette indication introduit la mention des desseins hostiles des grands prêtres et des scribes : « ils cherchaient comment saisir (Jésus) par ruse et le faire mourir. Ils disaient en effet : pas dans la fête, de peur qu'il y ait un tumulte du peuple » (14, 1-2). Ils hésitent non à cause de la fête elle-même, mais des foules rassemblées à Jérusalem pour la fête. Le narrateur explique ainsi (*gar*) qu'ils cherchent à se saisir de Jésus par ruse, et il prépare le récit de la trahison de Judas (14, 10-11), grâce auquel leur désir s'accomplit (*cf.* aussi 14, 49 et parallèles).

Mais il est difficile de comprendre pourquoi ils disent : « pas dans la fête ». Ce ne peut être qu'avant la fête : après, Jésus sera-t-il encore à Jérusalem ? Mais dans le contexte de Marc, deux jours avant la Pâque, les pèlerins sont déjà en foule dans la ville et un

tumulte populaire pourrait déjà se produire. De plus, toujours dans le contexte de Marc, on souligne le mode de l'arrestation, par ruse, non le moment. Enfin la suite du récit fait que Jésus serait arrêté, jugé et supplicié en pleine fête, le 15 nisan. On a dit que la trahison de Judas avait modifié les plans des ennemis de Jésus : c'est possible, mais le récit n'en sait rien et montre au contraire que Judas comble leurs vœux.

J. Jérémias a proposé une solution attirante : au lieu de « pas durant la fête » au sens temporel, il faudrait traduire l'expression grecque « pas en présence de la foule rassemblée pour la fête », selon un usage du mot *éortè* qui conviendrait bien en *Jo.*, 7, 11[38]. Il y aurait peut-être une autre voie possible : distinguer la phrase rapportée, où les chefs juifs décideraient d'agir vite, et son contexte actuel, qui n'en retient que la crainte d'une agitation populaire, et, pensant déjà à la trahison de Judas, veut souligner le désir d'agir par ruse[39]. En d'autres termes les faits se trouveraient rapportés dans un cadre chronologique en partie construit. Mais une telle hypothèse doit être appuyée par d'autres indices. Y en a-t-il ?

5) Précisément, la suite du récit rapporte plusieurs faits assez surprenants un jour de Pâque, jour de grande fête et de grand sabbat. Sans doute ne faut-il pas multiplier les difficultés.

Rien ne nous dit par exemple, que Simon de Cyrène « venant des champs » (15, 21), y ait travaillé : vers la troisième heure (15, 25), c'est-à-dire 9 heures du matin ; ce n'est pas l'heure où l'on rentre du travail. Il faut peut-être traduire « venant de la campagne » : il pouvait habiter hors de Jérusalem. J. Jérémias, qui s'est appliqué à résoudre les difficultés faites à la chronologie de Marc, trouve aussi des textes rabbiniques pour expliquer le port d'armes un jour interdit (*Mc.*, 14, 43. 47. 48 ; *Lc.*, 22, 38), le geste du grand-prêtre déchirant son vêtement, l'enlèvement du cadavre et la sépulture[40]. Les textes invoqués valent-ils pour le temps de Jésus ? Il faudrait admettre que Joseph d'Arimathie, achetant un linceul (15, 46), n'a pas conclu de marché : en évitant de parler de prix, et de payer le jour même, il n'aurait pas manqué à la Loi. De même, le Sanhédrin aurait pu se réunir et rendre son jugement, malgré l'interdiction de le faire un jour de fête : des rabbins ont en effet déduit de *Dt.*, 17, 13, qu'un faux prophète devait être jugé devant « tout le peuple », c'est-à-dire à Jérusalem, pendant une fête de pèlerinage.

Ces difficultés ne sont pas désespérées, donc. Mais il reste frappant que le récit offre tant d'exceptions à justifier à la fois. De nouveau la question peut être posée : son

cadre chronologique, qui situe les faits le 15 nisan, est-il consistant ?

6) Dernière notation chronologique : la sépulture de Jésus, eut lieu le soir de « la Préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat » (15, 42 ; *cf. Mt.*, 27, 62, *Lc.*, 23, 54). La loi du sabbat obligeait les juifs à préparer dès la veille tout ce qui leur était nécessaire pour ne pas manquer au repos. Aussi dans le N. T. « préparation, *paraskeuè* » peut suffire à désigner le vendredi. Nous apprenons donc que Jésus a été supplicié un vendredi. Et d'après Marc, ce vendredi était le 15 nisan.

Le récit ne se préoccupe pas du fait que ce qui était interdit le sabbat, l'était aussi le jour de la Pâque. Jérémias note encore que *Dt.*, 23, 23 faisait un devoir d'enterrer le jour même un condamné pendu à un arbre afin de ne pas souiller la terre sainte : ce devoir pouvait exister même un jour de Pâque. C'est possible. Mais constatons que le récit ne cherche pas de ce côté l'explication de la hâte de Joseph à déposer le corps de Jésus dans le sépulcre. Cette hâte surprend Pilate. Et le récit la motive par le simple fait que c'était la veille du sabbat. Il ignore la difficulté qui nait de la chronologie.

Concluons. Le contexte du récit de la dernière Cène dans les évangiles synoptiques contient des indications fermes et cohérentes sur son caractère pascal. Les difficultés rencontrées ne concernent pas cet aspect du récit (1) et 2), mais seulement le cadre chronologique qui lui est donné (3), 4), 5), 6)), uniquement d'ailleurs par l'indication de *Mc.*, 14, 12 : « le premier jour des Azymes, où (les Juifs) immolaient la Pâque ».

III. LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

L'Evangile selon saint Jean donne à la mort de Jésus une autre date que les Synoptiques. A leur différence encore, il utilise clairement la typologie de l'agneau pascal. Mais chez lui comme chez eux, les relations internes possibles entre l'Eucharistie et le repas pascal semblent nous échapper.

1) *Les notations chronologiques.*

a) Après la mort de Jésus, Jean relate les circonstances de sa sépulture :

« Comme c'était *la Préparation* (*paraskeuè*), afin de ne pas laisser les corps sur la croix durant le sabbat, — car c'était un grand (jour) que le jour de ce sabbat —, les Juifs demandèrent à Pilate qu'on leur rompît les jambes et qu'on les enlevât » (19, 31).

Nous retrouvons l'expression de *Marc* 15, 42, et il faut lui donner le même sens : c'est un vendredi, et on se préoccupe de n'avoir pas à manquer le lendemain à la loi du sabbat. Un peu plus loin, le récit précise qu'on dut faire vite :

« Comme c'était *la Préparation* des Juifs et que le tombeau était proche, ils y déposèrent Jésus » (19, 42).

Un détail pourtant : d'après Jean, le sabbat du lendemain avait quelque chose de spécial : « c'était un grand jour que celui de *ce sabbat* ». L'explication en est donnée ailleurs : ce sabbat était aussi le jour de Pâque, donc le 15 nisan. Et cela ne concorde plus avec Marc.

b) En racontant le procès devant Pilate, Jean précisait en effet le moment, dramatique dans son récit, de la sentence. Episode décisif pour le narrateur qui concentre tout le débat, devant Pilate, sur la royauté de Jésus : en cet instant, « les Juifs » prononcent leur choix entre César et leur Roi (19, 12-16). On comprend le besoin d'en fixer le moment précis :

« C'était *la Préparation* de la Pâque, vers la sixième heure » (19, 14).

L'indication, soit dit en passant, ne se contente pas, comme en Marc 14, 12, d'aligner un fait sur un usage juif correspondant. Et elle ne laisse aucun doute sur la pensée du narrateur : c'était la veille de la Pâque, donc le 14 nisan. Aussi l'expression qui désigne la veille du sabbat peut être ici précisée : « c'était *la Préparation* de la Pâque », conformément au vocabulaire rabbinique, qui parle de « veille du sabbat » (*'éréb Shabbat*), mais aussi de « veille de Pâque » (*'éréb Pésah*)[41].

Mais cette précision pourrait bien être amenée par le désir de suggérer une coïncidence, et par là un sens symbolique. La veille de

Pâque, on immolait les agneaux au Temple, après le sacrifice quotidien du soir, c'est-à-dire l'après-midi à partir de 2 h. 30 environ. Et quand la Pâque tombait un samedi, pour que le travail soit achevé avant le début du sabbat, l'immolation pouvait commencer une heure plus tôt, toujours s'il est permis d'utiliser pour le temps de Jésus, les textes rabbiniques. Jean veut-il laisser entendre que Jésus fut condamné, et emmené vers le lieu du sacrifice, à l'heure où les Juifs s'apprêtaient à immoler les agneaux dans le Temple ?[42]. Cette intention n'est pas appuyée, mais il est difficile de l'exclure.

c) Au cours du procès, Jean avait noté en passant :

« Les Juifs n'entrèrent pas dans le prétoire, pour ne pas contracter de souillure, mais afin de pouvoir manger la Pâque » (18, 28).

Le repas pascal devait donc avoir lieu le soir même. Le procès se déroula le 14 nisan. Et la dernière Cène, qui a précédé, n'a donc pas été prise, selon Jean, à la date du repas pascal « des Juifs ».

Le détail, ici, ne paraît pas commandé par une théologie. Il ne charge pas l'épisode d'intentions symboliques. Il est cohérent avec les notations chronologiques que nous avons déjà relevées. Mais il n'a rien de forcé, de « construit ».

Cohérent donc, notons aussi que le cadre chronologique ne donne pas l'impression d'avoir été surajouté à un récit qui aurait quelque mal à s'en accommoder. Peut-on en dire autant en Marc ? Des essais ont été tentés pour retrouver derrière le récit actuel du quatrième évangile, une tradition qui se plierait à la chronologie de Marc. Mais ils présentent tous quelque chose d'artificiel[43].

2) *La typologie de l'agneau pascal.*

Il faut cependant reconnaître que la théologie n'est pas étrangère aux notations chronologiques du quatrième évangile.

a) C'est assez clair, quand il rapporte que les soldats n'ont pas eu à briser les jambes de Jésus :

« Cela est arrivé pour que s'accomplît cette parole de l'Ecriture : Aucun os de lui ne sera brisé » (19, 36).

Dans un autre contexte, on pourrait hésiter sur le sens de cette référence scripturaire, et reconnaître en Jésus l'un des justes dont parle le Psaume 33, 21 (selon le grec de la Septante) : « Le Seigneur garde les os de ses justes, aucun d'eux ne sera brisé ». Mais après les diverses allusions pascales que nous avons relevées, c'est à une

ordonnance concernant l'agneau pascal qu'il faut penser : « Vous ne lui briserez aucun os » (*Ex.*, 12, 46). La citation nous invite à voir en Jésus crucifié le véritable agneau immolé.

b) La typologie de l'agneau apparaît déjà sur les lèvres de Jean-Baptiste :

« Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde » (1, 29. 36).

Quels que soient les antécédents juifs de cette phrase et la portée qu'elle a pu revêtir dans le message du Baptiste, dans le quatrième évangile, on ne peut pas ne pas penser à l'agneau pascal, typologie enrichie d'ailleurs d'une référence au Serviteur de Yahvé d'Isaïe, qui a porté les péchés des multitudes (*Is.*, 53, 12 ; le Serviteur est comparé à un agneau au v. 7)[44].

Ici encore, comme en 19, 36, Jean n'appuie pas. Il procède par allusion. Et cette typologie n'est pas son bien propre. Nous l'avons déjà reconnue, comme un bien de la communauté primitive, en I *Cor*. 5 et en I *Petr*. Ici comme là, c'est le Christ immolé sur la croix, qui réalise le type de l'agneau pascal. Jean ne fait que le rappeler au cours du récit de la Passion. Sa chronologie, comme souvent dans son évangile, soutient une théologie. Mais celle-ci ne s'exprime pas de façon massive et ne donne pas l'impression de s'imposer au récit.

3) *La Cène et la Pâque.*

Qu'advient-il du caractère pascal de la dernière Cène ?

Aucune précision chronologique n'est donnée à propos du dernier repas de Jésus. Il eut lieu « avant la Pâque », sans plus (13, 1). Comme la suite se déroule dans le cadre d'une nuit et d'un jour, on pourrait conclure que nous sommes au soir du 13 au 14 nisan. Mais Jean lui-même n'éprouve pas le besoin de le noter, et il faudrait savoir si le cadre d'une nuit et d'un jour est aussi ferme, dans son évangile, qu'on le croit (cp. 13, 38 et *Mc.*, 14, 30). Qu'il suffise pour l'instant de constater que la dernière Cène est placée à l'approche de la Pâque (*cf.* déjà 11, 55 et 12, 1), mais que la coïncidence avec le repas pascal « des Juifs » est exclue. Sinon, les disciples ne pourraient croire, au

cours du repas, que Jésus demande à Judas d'acheter ce qu'il faut pour la Fête (13, 29).

Cette opposition entre Jean et les Synoptiques n'empêche pas leurs récits de s'accorder en de nombreux détails[45]. Et certains de ces détails pourraient convenir à un repas pascal, par exemple la position étendue des convives (13, 23. Elle était de règle pour le repas pascal, en signe de leur condition d'hommes libres grâce à la délivrance d'Egypte. Elle n'était cependant pas propre au repas pascal. Cet usage hellénistique semble avoir été adopté par les Juifs pour tout repas de quelque solennité (*cf. Mc.*, 2, 15 ; 12, 39 ; 14, 3 et parallèles).

Autre fait à relever : le silence sur l'institution de l'Eucharistie au cours de la dernière Cène. La doctrine eucharistique est développée, dans le quatrième évangile, en un tout autre contexte : celui de la multiplication des pains, au c. 6. Il semble que Jean ait préféré ce contexte, parce qu'il lui permettait de situer le mystère eucharistique dans un ensemble doctrinal bien plus riche et plus adapté aux besoins de ses lecteurs. Le contexte de la dernière Cène, dans les Synoptiques, soulignait les relations de l'Eucharistie et du sacrifice de la croix. Ces relations ne sont pas oubliées en Jean (6, 51). Mais le miracle des pains, dans un lieu désert, évoquait les nourritures divines du temps de l'exode, et celles que les Juifs attendaient du ciel, à la fin des temps, lors de la délivrance définitive des puissances de ce monde (6, 30-34)[46].

De ce point de vue, il n'est pas indifférent à Jean que le fait ait eu lieu alors que « la Pâque des Juifs était proche » (6, 4 ; cp. *Mc.*, 6, 39). Non seulement l'époque de l'année ramenait les grands souvenirs de l'exode, mais le don du Pain de vie passera par le sacrifice pascal de la croix. Mais il est frappant, comme chez saint Paul, que l'Eucharistie se trouve préfigurée par la manne, et non par la manducation de l'agneau. L'Eucharistie est cette nourriture venue du ciel en la personne du Fils de l'homme eschatologique fait chair. Descendu du ciel et remonté au

ciel, il peut donner en nourriture maintenant, dans l'Eglise, sa chair et son sang.

Autant qu'aux « Juifs », le discours s'adresse aux hérétiques contestant que Jésus-Christ soit venu «dans la chair» (I *Jo.*, 4, 1-3 ; 2 *Jo.*, 7). Ils ébranlent le fondement de la doctrine eucharistique. C'est le même Jésus-Christ, venu parmi nous au temps de sa vie terrestre, qui se donne, chair et sang, en nourriture au croyant. Le quatrième évangile a garde d'atténuer le réalisme de la manducation eucharistique. Mais il affirme également qu'il s'agit d'une nourriture céleste, spirituelle. La manne, venue d'en-haut, pouvait en apparaître comme le type. L'image de l'agneau pascal, dans un contexte doctrinal, convenait mal.

On retrouve donc chez Jean la typologie déjà développée par Paul (I *Cor.*, 5 et 10). L'immolation de l'agneau se réalise dans le sacrifice de la croix. Mais l'Eucharistie, qui dispense les fruits de ce sacrifice, n'est pas comparée au repas pascal. La pratique de l'Eglise n'y portait pas. Et le cycle de l'Exode offrait de meilleures illustrations de la Cène. Mais dans le quatrième évangile, ne faut-il pas aller plus loin, et compter avec le désir conscient d'éviter le rapprochement de l'Eucharistie et de la manducation de l'agneau ?

IV. LA DERNIÈRE CÈNE FUT-ELLE UN REPAS PASCAL ?

1) *Les données du problème.*

Il importe de bien circonscrire l'objet de l'opposition entre les Synoptiques et le quatrième évangile. On peut se demander s'il est prudent de prendre position en bloc pour l'un contre les autres ou inversement.

En général, le plus malmené des critiques est Jean. Ses intentions théologiques sont évidentes[47]. Mais la critique récente a réappris que son symbolisme ne s'exerçait pas toujours au détriment de l'histoire. D'autre part, sa théo-

logie, en la matière qui nous occupe, n'était ni novatrice, ni envahissante. Enfin son cadre chronologique se détache mal de son récit.

Dans les Synoptiques, par contre, l'étude des genres littéraires et des traditions oblige à distinguer des matériaux divers. Il est vain de tirer dans un sens ou dans l'autre le récit liturgique de la Cène. Il confirme toutefois ce que nous savons par les Actes et saint Paul : l'indépendance de la Pâque et de la Cène dans la pratique liturgique primitive. L'idée du sacrifice de l'Alliance rappelle le contexte de la typologie de l'exode. Cette typologie remonte à Jésus et conviendrait bien dans le cadre d'un repas pascal : mais pour en décider, il faut rechercher d'autres informations.

Nous les trouvons dans le récit de Luc 22, 15-18, qui semble bien représenter une tradition indépendante, et dans le contexte narratif de Marc. Le récit de Luc présente la dernière Cène comme un repas pascal. Il atteste qu'elle fut prise dans l'attente du Royaume de Dieu, et que la Cène des chrétiens était célébrée dans le même esprit. Mais les relations entre le repas pascal et la Cène restent imprécises. Et la typologie de l'agneau, si elle a été utilisée par Jésus, n'a pas laissé de trace dans la tradition à propos de la Cène. La Pâque s'accomplit dans la mort de Jésus et dans le Royaume dont elle ouvre la perspective, non dans la Cène à proprement parler.

Quant au récit de Marc, il faut distinguer les traditions utilisées et les précisions chronologiques. La distinction est suggérée par le caractère secondaire de la rédaction en quelques passages, et par les difficultés, non insurmontables certes, mais réelles, qui naissent non pas du récit, mais de sa chronologie seulement. Les traditions sont fermes au sujet du caractère pascal de la dernière Cène : il faut retenir comme significatifs le récit des préparatifs, le repas de nuit, dans la ville, et l'hymne finale. Autant l'on pense que la Cène a été célébrée en toute indépendance de la Pâque, autant l'on doit reconnaître la valeur historique de ces détails[48]. On voit difficilement comment aurait

pu naître la représentation d'une dernière Cène pascale, alors que la liturgie n'y portait pas et que la typologie pascale proprement dite ne s'appliquait pas à la Cène.

L'essai le plus sympathique pour expliquer la naissance de cette représentation a été présenté par Théo Preiss : « le dernier repas a en fait contenu des motifs pascaux », et les traditions conservées à son sujet « étaient trop chargées d'associations pascales pour ne pas aboutir à la schématisation quasi fatale : *Repas à thème pascal ? Donc repas pascal* ! »[49]. L'explication paraît insuffisante. Ces traditions évoquaient le contexte de l'exode en rappelant le sacrifice de l'Alliance, et gardaient quelque chose de la célébration pascale juive : l'attente de la délivrance eschatologique. Mais ces « associations pascales » si l'on veut du dernier repas, informaient toute la vie de l'Eglise et du chrétien, et tendaient à perdre leurs attaches précises avec la liturgie pascale juive, au point que la Pâque chrétienne présentera une signification originale. Le thème pascal ne paraît pas capable d'engendrer la description d'un repas pascal. Il semble au contraire que les éléments descriptifs, rares et fragmentaires, ont survécu malgré la tendance de la tradition à négliger les circonstances de l'événement.

N'est-ce pas la tradition sur la dernière Cène repas pascal qui a engendré la chronologie de Marc ? Celui-ci n'avait qu'à suivre le comput juif commun pour épingler une date au début de cette tradition. Sa chronologie se réduit en effet à un seul verset, 14, 12, qui se contente de relier les préparatifs de la dernière Cène à l'usage juif, et dont la formulation n'est pas sans défaut.

2) *Une voie nouvelle de recherche.*

Nous sommes ainsi orientés vers l'hypothèse d'un repas pascal, pris par Jésus et ses disciples à une autre date que celle du calendrier « juif » auquel pense Marc. L'hypothèse a déjà été proposée sous des formes qui n'ont pas réussi à s'imposer. On a pensé que Jésus avait, de sa propre

autorité, devancé le repas pascal en prévision de son arrestation qui devait l'empêcher de suivre l'usage commun[50]. L'hypothèse n'est viable que si l'on parle d'institution par Jésus d'une nouvelle Pâque, signifiant la fin de l'ancienne, et non de célébration de la Pâque, dont l'anticipation en privé fait quelque difficulté[51]. Et alors comment expliquer que des chrétiens aient pu rester fidèles à la Pâque ancienne et que nos textes n'offrent pas trace de cette Pâque nouvelle à propos de l'Eucharistie ?

D'autres critiques ont posé la question : le calendrier juif avait-il, à l'époque de Jésus, l'uniformité qu'on lui attibue ? Jésus ne pouvait-il en suivre un autre que celui auquel Marc et Jean se réfèrent ? Les recherches ont été conduites en deux directions principales[52]. L'une paraît sans issue : quand la Pâque tombait un samedi, on aurait, au moins dans certains groupes, avancé d'un jour l'immolation de l'agneau au Temple, et même sa manducation[53] : l'hypothèse n'a aucun fondement dans les textes. L'autre voie est ingénieuse : les textes juifs font état d'une controverse entre les Pharisiens et les Sadducéens sur la date de l'offrande de la première gerbe qui, selon *Lev.*, 23, 11, devait être accomplie « le lendemain du sabbat » de la Pâque : le dimanche suivant le 15 nisan selon les uns, le lendemain même de la Pâque, donc toujours le 16 nisan selon les autres. Comme la Pentecôte était fixée cinquante jours après, il y avait donc pour la célébrer deux dates différentes. Jusqu'ici, les textes appuient l'hypothèse, mais de là, celle-ci tente, à ses risques et périls, d'établir la possibilité d'une double datation aussi pour la Pâque, quand elle tombait un samedi. Pure hypothèse[54].

Une voie nouvelle s'ouvre aujourd'hui grâce aux découvertes des manuscrits de Qumrân. Il est désormais établi que le calendrier légal, le seul connu jusqu'ici, n'était pas universellement accepté dans le judaïsme du temps de Jésus. La Communauté de l'Alliance s'opposait au sacerdoce officiel de Jérusalem précisément sur ce point[55]. Elle suivait le calendrier du Livre des Jubilés. Ce calendrier,

purement solaire, divisait l'année en quatre trimestres égaux de 91 jours, et présentait l'avantage de ramener chaque année les fêtes le même jour de la semaine. On a pu calculer que la Pâque tombait toujours un mercredi[56].

Jésus n'a-t-il pas suivi ce calendrier et pris le repas pascal dès le mardi soir ? Mlle A. Jaubert en a fait récemment l'hypothèse[57]. Pour l'appuyer, elle reconsidère une ancienne tradition, conservée en quelques textes patristiques du IIIme et IVme s., qui justifiait le jeûne hebdomadaire du mercredi et du vendedi, le premier par le souvenir de l'arrestation de Jésus, le second par celui de sa mort : la dernière Cène se trouvait fixée précisément au mardi soir[58]. Cette chronologie de la Semaine Sainte serait une survivance d'une tradition remontant à des judéo-chrétiens restés fidèles au calendrier solaire. Mlle Jaubert pense que cette hypothèse, loin d'être incompatible avec les récits évangéliques, résoud le conflit entre les chronologies johannique et synoptique : la dernière Cène, le mardi soir, pouvait être un repas pascal, quoique « les Juifs » auquels pense Jean ne devaient la manger que le vendredi soir. De plus cette hypothèse permettrait une répartition des événements de la Passion en trois jours, plus vraisemblable que dans l'espace trop étroit d'une nuit et d'un jour.

Nous ne pouvons faire ici l'examen détaillé de cette hypothèse, que Mlle Jaubert doit étoffer dans un livre prochain. Il est possible que la compression des événements de la Passion en un jour et une nuit soit d'origine liturgique. Le récit pose des problèmes délicats de critique littéraire. Etant donnée la manière dont il s'est constitué, la répartition des événements dans un autre cadre restera toujours très hypothétique. Il ne saurait être question d'envisager ici cet aspect du problème. Nous limitant à la possibilité d'un repas pascal à une autre date que celle du calendrier officiel, il faut reconnaître que Mlle Jaubert a indiqué la voie dans laquelle on doit chercher. D'ores et déjà nous pouvons abandonner l'idée d'un calendrier unique et rigide au temps de Jésus. Nous nous contenterons

de poser quelques questions à examiner au cours de cette recherche.

a) Dans quelle mesure le calendrier des *Jubilés* était-il pratiqué en dehors de la Communauté de l'Alliance et des Esséniens ? Jésus était trop différent d'eux pour que l'adoption par lui, à l'occasion, de leur calendrier, aille de soi. Mais précisément, le *livre des Jubilés* prétend défendre la tradition et Mlle Jaubert a montré les attaches bibliques de leur calendrier, qui représente celui de l'Ecole sacerdotale postexilique[59]. L'introduction, sous l'influence hellénistique, du calendrier lunaire, dut donner lieu à toutes sortes de querelles. L'ancien comput a été conservé par les milieux que nous font connaître les manuscrits de Qumrân. Il a pu l'être aussi en d'autres sphères du judaïsme. Ou encore sa diffusion a pu être facilitée, du fait que les Esséniens étaient répandus à travers toute la Palestine.

b) Le dernier repas pascal de Jésus avec ses disciples a-t-il été avec ou sans agneau ? A une autre date que celle du sacerdoce officiel, l'immolation de l'agneau était-elle possible au Temple ? L'usage ancien était de l'immoler à domicile (*Ex.*, 12 : J.E.P.). Dans quelle mesure a-t-il survécu à la centralisation des sacrifices au Temple de Jérusalem ? Ou pratiquait-on déjà, hors de Jéusalem, un repas pascal sans agneau, comme feront tous les Juifs après 70 ?

L'usage de Qûmran nous échappe encore. Le *livre des Jubilés* suppose que l'immolation est faite au Temple (49, 16 ss). Les membres de l'Alliance, qui s'en réclamaient, préféraient-ils s'abstenir du sacrifice plutôt que de se mêler au culte impur de Jérusalem ? Cela paraîtrait conforme à l'attitude à l'égard des sacrifices que supposent plusieurs textes[60]. Mais la découverte, dans les abords du monastère de Qumrân, de nombreux ossements d'animaux, disjoints et incomplets, repose le problème de repas sacrificiels dans la Communauté.

Nous nous apercevons que nous connaissons encore mal le milieu juif. De nombreux éléments, nécessaires pour re-

construire la dernière Cène en ses détails, nous échappent. Une dernière Cène pascale sans agneau aurait contre elle Marc (14, 12 b et 14), si « manger la Pâque » garde ici le sens de « manger l'agneau pascal », comme en *Jo.*, 18, 28. Mais la difficulté n'est pas insurmontable : en Luc 22, 15, le sens de « manger le repas pascal » est plus probable[61]. Les témoignages des Synoptiques paraissent trop nets pour qu'on puisse ramener la dernière Cène à un repas de communauté dans l'ambiance générale de la Pâque. Elle dut avoir un caractère pascal dans sa célébration même. Mais elle a pu comporter des particularités étrangères au rite codifié dans le traité *Pesahim* de la Mischna.

c) Il se pourrait donc que la comparaison de la Cène avec le repas pascal classique, si intéressante soit-elle, reste limitée. La comparaison avec les repas de la Communauté de Qumrân peut rendre sensible à des aspects originaux de la dernière Cène, irréductibles à son caractère pascal. Par exemple, elle ne fut pas un repas familial, comme l'est toujours resté le repas pascal, même quand l'immolation de l'agneau était accomplie au Temple. Jésus n'y figure pas en chef de famille, mais, comme il sera dit en Jean, en « Maître et Seigneur » (13, 14-15).

A Qumrân, se pratiquaient des repas de communauté religieuse, strictement réservés aux membres pleinement initiés. Ils y affirmaient leur conscience d'appartenir à l'Alliance, et de former l'Israël bien préparé pour la fin des temps. Le caractère cultuel de ces repas paraît indéniable : présidés par un prêtre, ils se déroulaient, après purification, dans une atmosphère de sacré, et la bénédiction sur le pain et le vin y revêtaient une importance particulière[62]. Enfin, ils étaient pris dans l'attente du repas eschatologique, qui sera présidé par le Prêtre de la fin des temps, et, en position subordonnée, par le Messie, si c'est bien ainsi qu'il faut lire un texte difficile[63].

Jésus, à la Cène, est entouré des Douze seulement, symbole vivant du Nouvel Israël regroupé autour du Messie. La pensée dominante de l'Alliance qui va être scellée dans

son Sang, impose le souvenir du repas de Moïse et des 70 anciens d'Israël, lors de l'Alliance au Sinaï, et fait de la Cène un repas d'Alliance (*cf. Ex.*, 24). Ce repas est relié aussi, et de façon directe, par Jésus, au festin eschatologique, et déjà Jésus le préside en Messie : selon une conception « messianique » assez particulière, il est vrai, où c'est la figure du serviteur de Yahvé d'Isaïe, qui sert à définir le rôle tenu par Jésus dans l'avènement du Royaume de Dieu. Il ne préside pas, apparemment du moins, en tant que Prêtre. Mais la façon dont il parle de son sacrifice volontaire, ne prépare-t-elle pas les considérations de l'épître aux Hébreux sur son Sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech ? N'est-ce pas son attitude à la dernière Cène, qui rend possible la synthèse, bientôt réalisée, du messianisme et du sacerdoce en lui ?

Il suffit d'énoncer ces faits pour marquer les distances entre la dernière Cène et les repas du Qumrân. Des analogies existent cependant[64]. Elles nous obligent à ne pas nous confiner dans le parallèle Cène - Pâque, et peuvent aider à entrevoir toute la richesse, en sa nouveauté, du Repas du Seigneur : repas pascal certes, mais aussi repas d'Alliance, et repas messianique, en attente de l'accomplissement d'une Pâque dont les promesses seront tenues, parce qu'elle est la Pâque du Seigneur.

En toute autorité, Jésus peut fonder un mémorial de lui-même, qui deviendra l'acte le plus expressif du Peuple de la Nouvelle Alliance, dans les temps nouveaux inaugurés par son sacrifice, « jusqu'à ce qu'Il vienne ».

J. DELORME.

NOTES

1. « Qu'on ne mange rien tant qu'on n'a pas béni, selon qu'il est dit (*Ps.*, 24, 1) : A Yahvé est la terre et tout ce qui la remplit, l'univers et ceux qui l'habitent. Celui qui se sert d'une chose de ce monde sans avoir béni est un profanateur, à moins qu'on ne le dispense de tous les commandements » (*Berakot Tosephta* 4, 1).

2. Strack-Billerbeck, IV, 621 ss ; 627 ss. Ces rites sont prévus non seulement pour les repas liés à quelque célébration religieuse, repas pascal ou repas de circoncision, de mariage..., mais aussi pour les repas librement décidés par celui qui les organise, en famille ou avec des invités.

3. Auteurs cités en J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2me ed. Zürich, 1949, p. 25-26. Nommons au moins G. Dix, *The Shape of Liturgy*, 1945, p. 50 ss, dont les idées ont été reprises par L. Bouyer, *La Bible et l'Evangile*, Paris 1951, p. 255 ss (sans toutefois reprendre à son compte l'idée de Dix que la dernière Cène n'a pas été un repas pascal). Les remarques critiques de Jeremias sont excellentes, surtout au sujet d'un repas hebdomadaire de *haburot* pour la sanctification du sabbat, qui aurait fourni à la Cène son prototype.

4. Notre documentation est uniquement rabbinique ; et de plus elle ne mentionne que des repas obligatoires à l'occasion de quelque acte religieux, repas de circoncision, de fiançailles, de deuil... *Cf.*, Str.-Bill. IV, 607 ss.

5. *Cf.* J. Jeremias, *Th. Wort.* V, 900 ss.

6. *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri, Rev. Bib.* 1956, 161 ss.

7. Il faut signaler E. Gaugler, *Das Abendmahl im N. T.*, Zürich 1943 ; J. Jeremias, Op. Cit. 1949 ; K. G. Kuhn, *Evang. Théol.* 10, 1950 s., 508 ss ; W. Marxsen, ibid. 12, 1952, 293 ss ; E. Schweizer, *Th. Lit. Zeit.*, 79, 1954, 577 ss. ; H. Schuermann, *Der Einsetzungsbericht Lk* 22, 19-20, Munster 1955. Qu'il suffise de dire ici que nous devons beaucoup à ces divers travaux.

8. L'insertion du récit dans son contexte actuel est encore sensible en Marc, dans la formule d'introduction, neutre et passe-partout, d'ailleurs reproduite du v. 17 : « tandis qu'ils mangeaient... ».

9. Au cours du repas pascal, sur une question posée par un enfant, le père doit exposer le sens de la fête et des aliments spéciaux de ce repas. Pour le pain azyme, la *haggada* traditionnelle propose pour la réponse du père, aujourd'hui encore, une formule qu'on s'est plu à rapprocher de celle de Jésus : « Vois, ceci est le pain de misère qu'ont mangé nos pères, qui sont sortis d'Egypte ». Les différences sont bien plus frappantes que les analogies.

10. *Cf.* Kuhn, p. 517 ; Schweizer, p. 583. Quoique le mot grec *artos*, employé dans le récit, puisse désigner du pain azyme (*cf. Th. Wort.* II, 905 n. 10), le fait qu'on n'ait pas employé le mot propre *azyma* est lui aussi significatif de l'oblitération des circonstances particulières qui ont pu être celles de la dernière Cène.

11. Comp. « Ceci est mon Sang, de l'Alliance » (Mc-Mt) et *Ex.*, 24, 8 : « Ceci est le sang de l'Alliance ». La formule de Mc-Mt, embarrassée en araméen, est aussi difficile en grec ; on a pu vouloir accentuer le parallèlisme avec la formule de Moïse, en même temps qu'avec la formule précédente « Ceci est mon Corps ». Pour cette raison, plusieurs critiques donnent leur préférence à la formule de Paul-Luc : « Cette coupe (est) la Nouvelle Alliance en mon Sang ».

12. Ici la formule de Mc-Mt, à cause du sémitisme « pour les multitudes », apparaît plus ancienne que celle de Paul-Luc : « pour vous », née d'une volonté d'adaptation aux participants de la liturgie.

13. Le Serviteur est désigné comme « alliance du peuple » (*Is.*, 42, 6) dans un contexte d'exode plus merveilleux que l'ancien (41, 17-20 ; 43, 16-21) et d'alliance éternelle (55, 3-5).

14. Rien ne s'oppose sérieusement à l'authenticité, dans les paroles de Jésus, des deux idées de sacrifice d'Alliance et de sacrifice d'expiation. Pour admettre les doutes de Jeremias au sujet de la première (la formule de Marc serait impossible en araméen), il faudrait établir d'abord que cette formule est le décalque précis de la formule de Jésus ; or le texte liturgique n'est qu'un condensé des paroles de Jésus. D'autre part la formule de Marc est difficile en grec aussi. Enfin il est difficile d'admettre que l'idée de l'Alliance, si vive dans le judaïsme palestinien (*cf.* Qumrân), soit dûe à une interprétation en milieu grec. Kuhn, lui, s'en prend à l'idée de sacrifice expiatoire, p. 406-408. Il doute de son authenticité sur les lèvres de Jésus sous prétexte que le judaïsme de l'époque, familier de l'idée d'expiation pour soi ou pour autrui, restait étranger à l'idée d'une expiation par le Messie. Cela revient à interdire toute originalité à Jésus, et ne facilite pas l'explication de l'origine de l'idée chez les disciples de Jésus, qui étaient juifs eux aussi. On

peut difficilement ne pas attribuer à Jésus lui-même l'interprétation « messianique » des textes d'Isaïe sur le Serviteur.

15. Les textes cités par Jeremias, p. 107-108, ne sont pas concluants. Son émule M. Barth est obligé de nuancer les affirmations, *Das Abendmahl, Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl*, Zürich, 1945. Dans la théologie néotestamentaire, les types de l'Agneau et du Serviteur se mêlent pour définir le sacrifice de Jésus. S'il est vrai que le même mot araméen *talia'* peut vouloir dire à la fois agneau et serviteur (J. Jeremias, *Th. Wort*. I, 343), Jésus a pu faire le rapprochement. Mais le récit liturgique de la dernière Cène ne peut en fournir aucun indice.

16. Quoique le récit liturgique de Mc-Mt n'ait pas retenu cet ordre, il faut admettre qu'il traduit une volonté exprimée par Jésus au cours de la dernière Cène, *cf*. P. Benoit, *Rev. Bib*. 1939, p. 386 : « On ne récite pas une rubrique, on l'exécute ». Voir aussi Gaugler ; Jeremias, 115 ss.

17. Textes rassemblés en Lietzmann, *An die Corinther*, 4me ed. Tübingen 1949, p. 91 ss. Le P. Benoit admet un emprunt littéraire de la part des communautés hellénistiques dans lesquelles l'ordre de réitération a reçu sa formulation actuelle, *Rev. Bib*. 1939, p. 386, n. 2.

18. J. Munck, *Discours d'adieux dans le N. T. et dans la littérature biblique*, dans : *Aux Sources de la Tradition. Mélanges M. Goguel*, Paris-Neuchatel, 1950, p. 177, n. 2 ; Bo Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951, p. 141 ss.

19. Bo Reicke, *op. cit*. p. 261-263, avec textes rabbiniques à l'appui. L'analogie avec les repas d'adieux ou les repas funéraires ne s'oppose pas au caractère joyeux de la Cène, qui commémore une mort salvatrice.

20. Jeremias compte jusqu'à dix sémitismes dans ce seul verset, p. 93.

21. Ces deux points sont solidement établis par H. Schuermann, *Der Paschalahlbericht Lk* 22, 15-18, Münster, 1953, p. 8 et 11. L'hypothèse a été émise que Jésus, prévoyant son arrestation prochaine, exprimerait ici son regret de ne pouvoir, cette année, manger le repas pascal. C'est exclu par le contexte actuel de Luc. Th. Preiss le reconnaît, mais admet cette interprétation pour un stade de tradition antérieur à Luc et pour la sentence historique prononcée par Jésus, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal ?* travail publié d'abord dans la *Th. Zts*. 1948, repris dans *La Vie en Christ*, Neuchatel-Paris 1951, p. 117-118. Mais Schuermann montre que le démonstratif « *cette* Pâque » est vraisemblablement antérieur à Luc et ne

peut se rapporter à un repas que Jésus n'aurait pas pris. L'exégèse de Preiss est liée à une minimisation des données des synoptiques sur le caractère pascal de la dernière Cène. Nous pensons qu'il y a moyen de les retenir sans escamoter le problème, tout en retenant aussi les observations excellentes qui abondent dans le travail de Preiss.

22. Tel était l'ordre des deux bénédictions, au temps de Jésus, selon l'école de Shammaï ; il était inversé par les disciples de Hillel, *cf. Berakot* 8, I ; *Pesahim*, 10, 2).

23. P. Benoit, *Rev. Bib.*, 1939, 379-381.

24. P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc* 22, 15-20, *Rev. Bib.* 1939, 357-393, surtout p. 381 ss. L'auteur admet d'ailleurs que l'opinion de Luc rejoint la réalité historique. Preiss juge qu'elle est inexacte dans la mesure où Luc pense à un repas pascal proprement dit ; mais il admet que Luc tienne de la tradition la sentence du v. 15-16 et que Jésus, sans prendre le repas pascal a exprimé des thèmes pascaux lors de son dernier repas.

25. Jeremias, p. 86-88 où l'on trouvera les références aux travaux antérieurs. Schuermann, ouvrage cité plus haut, n. 21. Voir aussi Kuhn, p. 522 s.

26. Benoit, 380.

27. *Cf.* Delling, *Th. Wort.* VI, 296-297 ; Schuermann, 20-21. Luc a d'ailleurs une façon assez personnelle d'employer le mot, p. ex. 9, 31.

28. *Cf.* Schuermann, p. 21-22. Dans la sentence sur le fruit de la vigne, la relation entre le repas actuel et le repas messianique est soulignée en Marc : « ... jusqu'à ce que je le boive à nouveau dans le Royaume ». En Luc, on ne trouve qu'une indication temporelle : « jusqu'à ce que vienne le Royaume ». Il n'a donc pas tendance à accentuer les relations entre ce que Jésus fait maintenant et ce qu'il fera dans le Royaume. Ce fait donne à penser que l'idée d'accomplissement, au v. 16, se trouvait déjà dans sa source.

20. Textes en Jeremias, p. 32, 101, 123 n. 1. Voir aussi M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*, 2me éd. Oxford, 1954, p. 172 s. A l'époque de Jésus, des faits d'agitation messianique semblent se passer au temps de Pâque, *cf. Lc.* 13, 1-3 ; Mc., 15, 7 ; *Jo.*, 6, 15 ; *Lc.*, 22, 38.

30. Schuermann admet que cette tradition, dès avant Luc, a été formulée en des termes qui suffisaient à évoquer, pour des lecteurs chrétiens, la liturgie eucharistique : « ayant rendu grâce, *eucharistèsas* », « prenez... et partagez entre vous ». Il est certain en tout cas, que ces mots ont eu des résonnances eucharistiques pour des

copistes, qui ont, sans doute pour ce motif entre autres, supprimé du texte de Luc les versets 19b-20.

31. P. BENOIT, art. cit. p. 383 ; voir aussi SCHWEIZER, 586.

32. CERFAUX-CAMBIER, *Luc* dans *Dic. Bib. Sup.* V, 583 ; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit,* Tübingen, 1954, 96ss.

33. Dans les deux récits, on lit : « Il envoie deux des disciples et leur dit : allez au village (ou : à la ville)... dites : *le* Seigneur (ou : *le* Maître)... et ils partirent et trouvèrent... comme Jésus avait dit... »

34. *Cf.* V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark,* Londres 1953, p. 536.

35. Tous ceux que Jérémias énumère, p. 18-33, ne sont pas également caractéristiques du repas pascal.

36. *Cf.* BILLERBECK, II, 812 ss, qui cite cependant quelques textes rabbiniques. La formule de Mt « le premier jour des Azymes » peut davantage encore prêter à confusion. Quant à Luc, il pourrait faire croire que le jour de l'immolation des agneaux est « le jour des Azymes ».

37. *Lc,* 22, 1 : « la fête des Azymes qu'on appelle Pâque », *cf.* BILLERBECK, I, 987 s.

38. Et en PLOTIN, *Ennéades,* VI, 6, 12 ; *cf.* JEREMIAS, p. 41.

39. Luc a-t-il senti que « pas dans la fête » reste inexpliqué, ou est superflu, en Marc ? Il se contente de mentionner la crainte de la foule ; et à propos de Judas, il note qu'« il cherchait une occasion favorable pour le leur livrer *à l'insu de la foule* » (22, 6).

40. JEREMIAS, p. 42-44 ; voir aussi à sa suite, A. J. B. HIGGINS, *The Lord's Supper in the N. T.*, Londres 1952, p. 18-20.

41. BILLERBECK II, 834 ss.

42. *Cf.* BILLERBECK, II 836 s ; IV, 47.

43. Par exemple la critique littéraire de BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes,* 1950, p. 524 n. 5 et 8. L'essai le plus courant est de traduire *paraskeuè tou pascha,* non pas « le vendredi veille de Pâque », mais « le vendredi de (la semaine de) Pâque », si bien que l'expression serait possible même si ce vendredi était aussi le premier jour de la Pâque et des Azymes, JEREMIAS p. 45. Les remarques de BILLERBECK II, 834-837, contre cette interprétation nous paraissent décisives. Et il ne semble pas que A. J. B. HIGGINS ait réussi à introduire un certain flottement entre la chronologie de Jean et son récit (*The Origin of the Eucharist N. T. Stud.* I, 1954 s, 200-209).

44. En I *Jo.*, 3, 5, le P. Boismard (Rev. Bib. 1956, 203) reconnaît sous-jacente la même théologie de l'Agneau, et, il faut ajouter : du Serviteur.

45. Comparer les récits pour l'annonce de la trahison de Judas, celle du reniement de Pierre, la venue à Gethsémani ; et cp. *Jo.*, 13, 1ss et *Lc.*, 22, 26.

46. *Cf.* Billerbeck, II, 481 ss.

47. C'est la raison donnée habituellement pour récuser la chronologie johannique ; parmi les auteurs catholiques, J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, 3me éd. Regensburg, 1954, p. 228-273. C'est la position de tous ceux qui ne voient pas comment sauver autrement le caractère pascal de la dernière Cène.

48. *Cf.* Kuhn, *art. cit.* p. 522. C'est à tort que G. D. Kilpatrick souligne l'absence, ou la rareté, des traits pascaux dans les récits évangéliques, pour contester que la dernière Cène ait été réellement un repas pascal (*The Last Supper*, *Expository Times*, 63, 1952 s, 7-8). Il ne faut pas oublier que les traditions évangéliques reflètent le milieu chrétien primitif, et l'on doit s'interroger sur les raisons que ce milieu avait de retenir ou de laisser tomber tels ou tels détails. du fait originel.

49. *Art. cit.*, dans *La Vie en Christ*, p. 128.

50. Parmi les catholiques, P. Jouon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1930, p. 432.

51. Voir les objections de Billerbeck, II, 844 s ; IV, 49. A cause sans doute de la difficulté d'immoler l'agneau un jour avant les Juifs, O. Proksch décrit la dernière Cène comme un repas pascal sans agneau (*Passa und Abendmahl*, dans : *Vom Sakrament des Altars*, édité par H. Sasse, Leipzig 1941, p. 22-24).

52. Voir auteurs et références en Jeremias p. 14-15, et en Ricciotti, *Vie de Jésus-Christ*, Paris 1947, p. 538.

53. Parmi les catholiques, le P. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, p. 497 s.

54. L'hypothèse a été mise au point par Billerbeck, II, 847-853. Parmi les catholiques, Ricciotti, p. 593 ss.

55. Voir la *Règle de la Communauté*, I QS I, 14-15 ; 10, 1-9 ; *Ecrit de Damas*, 6, 18-19 ; 16, 3-4. Ce dernier texte se réfère au *Livre des Jubilés*, de la seconde moitié du 2me s. av. J. C. ; ce livre nous fait clairement connaître le calendrier de la Communauté de Qumrân. On le trouve aussi dans le *Livre d'Hénoch*, c. 72 ; 75 ; 82. Exposé clair de la question par A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les*

Manuscrits de la Mer Morte, Paris 1953, p. 145 ss. Les textes de Qumrân non encore publiés apporteront sans doute de nouvelles informations sur le calendrier. L'Abbé MILLIK en a fait état au 2me Congrès International pour l'Etude de l'Ancien Testament, à Strasbourg, en août dernier.

56. D. BARTHÉLEMY, *Rev. Bib.* 1952, 200.

57. *La date de la dernière Cène, Rev. de l'Hist. des Rel.* 1954, 140-173. L'hypothèse a été reprise par le R. P. E. VOGT, recteur de l'Institut Biblique Pontifical, *Dies ultimœ Cœnœ Domini, Biblica* 36, 1955, 408-413 ; et : *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Passion, Christus* 11, juillet 1956, 413-421.

58. Ces textes patristiques sont la *Didascalie des Apôtres* (3me s.), le *Panarion* de Saint Epiphane (377), *le De Fabrica Mundi* de Victorin de Petiau (mort en 304).

59. *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques,* dans *Vetus Testamentum,* 3, 1953, 250-264. Voir aussi D. BARTHÉLEMY, *Rev. Bib.* 1952, 202 ; J. MORGENSTERN, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origin and its Caracter,* dans *Vetus Testamentum* 5, 1955, 34-76 ; E. VOGT, *Antiquum Calendarium Sacerdotale, Biblica* 36, 1955, 403-408.

60. *Cf.* J. M. BAUMGARTNEN, *Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls, Harv. Th. Rev.* 46, 1953, 141-159. Voir *Lumière et Vie,* 26, mars 1956, p. 30-31.

61. SCHUERMANN, *Der Paschamahlbericht...* p. 8.

62. Les textes importants sont la *Règle,* I QS, 6, 4-6 ; et Josèphe, *Bell.* 2, 8, 5.

63. *Règle de la Congrégation,* I QSa 2, 11-22 : On y parle du repas avec le Prêtre et le Messie d'Israël, probablement à la fin des temps, tout en posant une règle, en 21-22, pour tout repas de communauté réunissant au moins dix convives ; ces repas semblent donc bien pris en attente du repas messianique. D'après MILIK, la bénédiction retenue en I QSb 2, 6-8, serait au bénéfice du Prêtre eschatologique (*Qumrân Cave I, Oxford,* 1955, p. 121 ss).

64. Pour une première comparaison entre les repas de Qumrân et la Cène : les articles cités plus haut, n. 7, de KUHN et MARXSEN ; voir J. DANIÉLOU, *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Eglise ancienne,* dans *La Bible et l'Orient* (1er Congrès d'archéologie et d'orientalisme biblique), Paris, 1955, p. 106-107.

LES RÉCITS DE L'INSTITUTION ET LEUR PORTÉE [1]

Le mystère de l'Eucharistie est au centre de la vie chrétienne. Institué lors de la dernière Cène, célébré dès l'origine par l'Eglise primitive, il renferme en quelque sorte toute la richesse du salut par le Christ. Notre effort pour l'explorer procèdera en deux étapes : l'une consacrée à l'exégèse des textes, l'autre appliquée à leur élaboration théologique.

I. LES RÉCITS DE L'INSTITUTION.

Nous voulons d'abord évoquer la dernière Cène, la replacer dans son cadre historique, comprendre la portée des paroles qu'y prononça le Seigneur et des gestes qu'il y fit.

1. *Les textes.*

Il y en a quatre, ceux des trois évangiles synoptiques et celui de saint Paul dans la I *Cor.*, 11, 23-25. Saint Jean nous parle bien aussi du dernier repas que Jésus prit avec les siens à la veille de sa mort (*Jo.*, 13-17), mais il n'y mentionne point l'institution de l'Eucharistie ; sans doute s'est-il autorisé de ce qu'avaient déjà écrit ses prédécesseurs

---

1. Cet article a été écrit primitivement pour la revue *Scripture* où il paraît en anglais. Nous remercions M. l'Abbé Worden, éditeur de cette revue, de nous avoir autorisé à en faire usage.

pour ne pas le répéter et s'étendre davantage sur d'autres témoignages du suprême amour : le lavement des pieds et les derniers adieux. Aussi bien parle-t-il de l'Eucharistie dans un autre texte sur lequel nous aurons à revenir (*Jo.*, 6, 53-58).

Les quatre récits des synoptiques et de Paul ne constituent d'ailleurs pas quatre sources indépendantes. Celui de Mt paraît bien dépendre de celui de Mc, qu'il retouche légèrement sans rien ajouter d'essentiel. Celui de Luc semble le résultat d'une construction rédactionnelle de Luc lui-même, qui combine la tradition de Mc et celle de Paul (I *Cor*) pour obtenir un diptyque savamment balancé où la Pâque juive est opposée à la Pâque chrétienne, l'agneau et la coupe du rite ancien (vv. 15-18) faisant place au Pain et à la Coupe du rite nouveau (vv. 19-20)[2]. Deux témoins restent seuls en présence : Marc et Paul.

Entre ceux-ci point de dépendance littéraire immédiate, ni dans un sens ni dans l'autre. Ce sont des traditions parallèles, dont les traits communs s'expliquent par la source commune dont elles procèdent. Qui des deux la représente le mieux ? Sans doute Marc, dont la teneur aramaïsante atteste une origine palestinienne très archaïque[3] ; tandis que Paul semble transmettre la tradition d'une église « hellénistique » telle qu'Antioche, en lui apportant peut-être quelques retouches personnelles.

Le plus important d'ailleurs est de bien voir que l'un et l'autre représentent des traditions *liturgiques :* les récits qu'ils nous livrent sont sans doute les paroles mêmes que l'on prononçait dans les communautés de Jérusalem ou d'Antioche lorsqu'on renouvelait la Cène du Seigneur. C'est ce que suggèrent leur contexte et leur teneur littéraires. Paul laisse entendre nettement qu'il cite un texte

---

2. *Cf. Revue Biblique*, 1939, pp. 357-393.
3. *Cf.* J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*, 2 ; éd. 1949, ch. III.

traditionnel et fixé (I *Cor.*, 11, 23 ; comparer 15, 3). De même on a souvent observé que *Mc.*, 14, 22-25 ne s'adapte pas parfaitement à son cadre actuel, le début du v. 22 faisant doublet avec celui du v. 18, et l'absence totale d'allusion à l'agneau pascal paraissant surprenante après les préparatifs des vv. 12-16. Chez l'un comme chez l'autre, on sent un texte dépouillé, lapidaire, réduit à l'essentiel, qui ne prétend pas rapporter tout ce que fut en réalité la dernière Cène. Non qu'il y ait eu déformation, mais simplification. En répétant la Cène du Seigneur, nos premiers frères n'auront conservé que les gestes importants, ceux auxquels Jésus avait attaché une valeur nouvelle, laissant tomber tout le reste, qui était révolu comme l'ancien rite. Cette observation littéraire est doublement importante. D'abord, en reconnaissant sous la plume de Marc ou de Paul les formules mêmes que les premières communautés employaient pour célébrer l'Eucharistie, elle confère à leurs textes une singulière valeur d'authenticité et d'autorité. Ensuite, en acceptant que ces formules ne prétendent pas nous dire tout ce que fut le dernier repas de Jésus, elle nous autorise à rechercher par d'autres voies une reconstitution du cadre historique où s'insèrent ces formules et d'où elles tirent tout leur sens. En d'autres termes, nous nous sentons invités à remonter par delà la commémoration liturgique, à la réalité concrète du dernier repas de Jésus.

2. *Le contexte pascal.*

Il n'est guère douteux que le dernier repas de Jésus s'est déroulé dans l'atmosphère de la fête pascale et qu'ayant voulu cette coïncidence, le Maître s'en est servi pour instituer son nouveau rite. Il nous importe donc de replacer les paroles et les gestes de Jésus dans le cadre de la Pâque juive, si nous voulons en pénétrer tout le sens.

Nous connaissons bien, par les anciens documents juifs, la façon dont s'accomplissait ce rite annuel si important. Il s'agissait de renouveler, par un repas commémoratif,

le repas que les Hébreux avaient pris jadis, en Egypte, durant la nuit fameuse où Dieu avait frappé son dernier coup et délivré son peuple de sa longue captivité. Repas hâtif alors, que l'on avait pris debout, les reins ceints ; les sandales aux pieds, le bâton à la main, en tenue de voyage (*Ex.*, 12, 11) ; repas solennel maintenant, que l'on prenait étendus sur des divans, dans l'attitude des hommes libres et non plus des esclaves. La joie de la délivrance était manifestée par la splendeur particulière du festin et la signification de ses diverses phases, que commentaient des paroles appropriées. Tout au début, une double bénédiction de la fête et du vin était prononcée sur une première coupe. Puis on se lavait la main droite et l'on consommait un premier service, sorte d'avant-repas où des herbes amères trempées dans une sauce salée et consciencieusement mâchées rappelaient l'amertume des années de captivité. Alors venait la partie principale du repas. Mais avant d'y entrer, le père de famille ne manquait pas de rappeler le sens de la fête et le symbolisme des divers aliments : le pain azyme souvenir du pain qui n'avait pas eu le temps de lever, durant la nuit de l'Exode ; l'agneau évoquant la première pâque dont le sang appliqué sur les portes de leurs maisons avait préservé les Hébreux des coups de l'Ange exterminateur (*Ex.*, 12, 23) ; le vin symbole de la joie et de l'action de grâce dues aux bienfaits de Dieu. Après cette exhortation que le père de famille étendait à son gré, on récitait une première partie du Hallel (*Psaumes* 113 ou 113-114) et on buvait une deuxième coupe de vin. Puis on se lavait les deux mains et le repas principal commençait, durant lequel étaient mangés l'agneau pascal et le pain azyme. Il était comme encadré par deux gestes particulièrement solennels du père de famille : au début, la bénédiction du pain, qu'il rompait et distribuait à chaque convive ; à la fin, la bénédiction d'action de grâces sur une troisième coupe, qu'il faisait circuler parmi les convives. Ce dernier geste marquait la fin du repas ; il était ensuite interdit de manger quoi que ce fût, et l'usage

d'une quatrième coupe est douteux au temps de Jésus. On achevait alors la prière du Hallel (*Psaumes* 114-118 ou 115-118).

Les souvenirs de l'évangile se laissent replacer sans peine dans ce cadre du rite juif. L'annonce de la trahison de Judas se situe fort bien durant l'avant-repas (*Mt.*, 26, 20-25; *Mc.*, 14, 17-21), et la bouchée que Jésus trempe pour la donner au traître (*Jo.*, 13, 21-30) est sans doute faite de ces herbes amères que l'on trempait dans une sauce salée. Quoi qu'on en ait souvent pensé, ce n'est pas l'Eucharistie ; Judas sort à la fin du premier service, avant l'Institution (*Jo.*, 13, 30). Le lavement des pieds que le quatrième évangile raconte auparavant correspond fort bien à l'ablution qui se faisait au début de l'avant-repas : Jésus aura pris occasion de ce rite de purification pour donner son exemple d'humble charité fraternelle (*Jo.*, 13, 2-15, *cf. Luc.*, 22, 24-27). Les paroles sur le pain et le vin, que Jésus distribue à ses disciples, sont prises évidemment des deux bénédictions solennelles qui encadraient la partie principale du repas. Celle-ci, c'est-à-dire la manducation de l'agneau pascal, a disparu dans le récit parce qu'elle a disparu dans la pratique des premiers chrétiens ; seuls ont survécu les deux gestes que Jésus a chargés d'un sens nouveau. Mais leur rapprochement actuel, dû au raccourci liturgique, ne doit pas faire oublier qu'ils furent séparés dans la réalité historique[4]. Un autre effet de perspective liturgique a peut-être entraîné le déplacement de la « parole eschatologique ». Ce mot par lequel Jésus prend congé du vin terrestre en attendant le vin nouveau qu'il boira avec les siens dans le Royaume de Dieu, se trouve placé par *Mt.*, 26, 29 et *Mc.*, 14, 25 après les paroles eucharistiques ; mais *Luc* 22, 15-18 le reporte avant elles et sous la forme d'un congé donné au rite ancien de la Pâque juive : Jésus ne mangera

---

4. Il faut observer d'ailleurs que le récit de Paul, par les mots « Après le repas » qui précèdent la bénédiction de la coupe, a gardé un vestige de cette séparation.

plus de cette pâque, c'est-à-dire de cet agneau (vv. 15-16), il ne boira plus de ce vin (vv. 17-18). Qu'il soit dû à une tradition originale ou à une reconstruction de Luc, ce renvoi ainsi conçu se rattacherait fort bien à la double bénédiction, de la fête et du vin, qui se plaçait tout au début du rite juif ; et on peut penser que le troisième évangile a conservé, ou retrouvé, la place primitive de cette parole de Jésus.

3. *Le sens de la Pâque chrétienne.*

Ce sont les paroles du père de famille qui donnaient tout leur sens aux gestes du rite pascal. Jésus, lors de la dernière Cène, a joué ce rôle du père de famille, et ses paroles doivent nous révéler les intentions qu'il a eues en reprenant et transformant l'ancien rite. Assurément, il a dû dire autre chose que les quelques mots conservés dans l'Evangile ; mais nous devons faire confiance à nos premiers frères et croire que, guidés par l'Esprit Saint, ils nous ont transmis l'essentiel, qui suffira à nous éclairer si nous savons bien l'entendre.

a) *Jésus donne sa vie en sacrifice.* Le premier enseignement qui ressort des paroles du Christ et sur lequel les disciples n'ont pu se méprendre, c'est qu'il va mourir, en donnant sa vie pour eux. Souvent déjà, dans les derniers temps de son ministère, il leur a fait entrevoir, et de plus en plus clairement, la fin violente qui l'attendait à Jérusalem : livré par les chefs juifs, il périrait de la main des païens. Mais les disciples s'étaient toujours montrés incapables de comprendre. En cette veille de sa mort, il revient donc sur ce thème avec une nouvelle insistance. Il commence par leur dire que ce repas est le dernier qu'il prendra avec eux : « Je ne boirai plus du produit de la vigne » (*Mc.*, 14, 25), ou ce qui est plus clair encore : « J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (*Luc*, 22, 15), parole où « souffrir » ne signifie pas une épreuve éphémère mais la «Passion» qui doit s'achever

par la mort. Ensuite il leur met en quelque sorte sous les yeux cette mort prochaine, en leur montrant sous le pain et sous le vin son corps et son sang. Ces éléments sont déjà riches de symbolisme par eux-mêmes : le pain est brisé pour être distribué ; le vin est « le sang de la grappe » (*Gen.*, 49, 11), jailli des raisins qu'on écrase comme le sang jaillit des vaincus qu'on foule aux pieds (*Is.*, 63, 1-6) ; sa couleur rouge, exigée par le cérémonial de la Pâque, ne fait que souligner ce symbolisme. La « coupe » aussi est l'expression traditionnelle d'un sort tragique (*cf. Mc.*, 10, 38 ; 14, 36 et par. ; *Apoc.*, 14, 10 ; 16, 19). Mais il y a plus : la séparation du pain et du vin exprime la séparation du corps et du sang, c'est-à-dire la mort.

Cet enseignement déjà si expressif des gestes est encore renforcé par les paroles. Ce corps sera « donné pour vous » aurait dit Jésus d'après Luc 22, 19, ou « brisé pour vous » selon certains manuscrits de I *Cor*, 11, 24 ; même si ces mots, absents de Mc et Mt, ne sont pas sûrement garantis, ils rendent certainement la pensée de Jésus, comme le montrent les mots, cette fois attestés par les trois synoptiques, qu'il prononce sur le sang : « versé pour une multitude » (Mc Mt) ou « versé pour vous » (Luc). Jésus ne donne pas seulement le pain et le vin comme aliments ; pour pouvoir faire ce don, il commence par donner son corps et son sang, c'est-à-dire sa vie. C'est manifestement au Père qu'il la donne, comme un sacrifice d'expiation et de réconciliation : ses paroles mêmes vont nous le dire.

b) *Le sang de Jésus scelle la Nouvelle Alliance.* Dans les quatre récits de l'Institution, la parole sur le vin met le sang en relation avec l'Alliance, et sous deux formes principales : « Ceci est mon sang de l'alliance » (Mc Mt) ou « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » (Paul Luc). La première de ces formes, avec sa gaucherie aramaïsante, est sans doute plus archaïque, tandis que la seconde donne l'impression d'un arrangement. Au fond,

elles reviennent au même : une alliance, selon les conceptions sémitiques, doit être conclue « dans le sang », c'est-à-dire par l'immolation de victimes (*cf. Gen.*, 15, 17), dont le sang est appelé dès lors « sang de l'alliance ». Ainsi en avait-il été au Sinaï lorsque Moïse, après avoir offert des holocaustes et immolé de jeunes taureaux, en recueillit le sang dont il jeta une moitié sur l'autel et l'autre moitié sur le peuple en disant : « Ceci est le sang de l'Alliance que Yahweh a conclue avec vous » (*Ex.*, 24, 5-8). C'est précisément cette Alliance de jadis, en même temps que la délivrance d'Egypte, que commémorait la fête de Pâque. Il n'est donc pas douteux que Jésus y songe quand il parle du « sang de l'alliance ». Mais, en précisant : « mon » sang de l'alliance, il laisse entendre qu'au sacrifice de jadis va en être substitué un nouveau : sa propre mort ; et par là sera fondée une « nouvelle » Alliance, ainsi que le spécifient Paul et Luc.

C'est qu'en effet l'ancienne Alliance était devenue caduque, non certes par la faute de Dieu, mais par celle de son peuple qui s'était montré infidèle. Celui-ci, rebelle et désobéissant, avait dû être châtié, de nouveau partir en captivité. Mais en même temps qu'il le punissait, le Dieu fidèle et miséricordieux, lui avait promis pour l'avenir un pardon qui rétablirait les bonnes relations perdues :

« Voici venir des jours — oracle de Yahweh — où je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte. Cette alliance — mon alliance ! — c'est eux qui l'ont rompue... Voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël... Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple... Car je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché. » (*Jer.*, 31, 31-34).

Ce retour à la vraie connaissance et à l'amour de Dieu qui est ainsi promis n'est pas autre chose que le Royaume de Dieu, ce Royaume dont Jésus a prêché la venue imminente, qu'il a même déclaré arrivé en sa personne et qu'il va maintenant établir de manière définitive. Puisqu'une alliance demande du sang, il donnera le sien. Non certes pour

apaiser un Dieu sévère et irrité, mais pour fournir cette preuve d'amour par laquelle le Dieu d'amour veut que sa créature tombée se relève. Aussi bien Dieu l'a-t-il envoyé pour cela, pour être le « Serviteur » qui se sacrifie à la place de ses frères. Cela encore, les paroles de Jésus le laissent entendre.

c) *Jésus est le « Serviteur de Yahweh » qui souffre à la place des pécheurs.* En exigeant une expiation que réclame sa justice comme celle de la conscience humaine, Dieu reste si plein d'amour qu'il fournit lui-même la victime expiatoire. Cette victime, il l'a annoncée par avance dans le livre d'Isaïe sous les traits du « Serviteur » : « homme de douleurs », innocent mais « frappé par Dieu et humilié... transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes » (*Is.*, 53, 3-5). Plus d'une fois, durant son ministère, Jésus a laissé entendre qu'il était ce Serviteur (*Luc.*, 4, 17-21 ; *Mt.*, 11, 4-6 ; 20, 28 ; *cf. Mt.*, 8, 17 ; 12, 18-21). Ici même, dans ce testament suprême, il le suggère clairement. Dieu n'avait-il pas dit à son Serviteur : « Je t'ai désigné comme *alliance* du peuple et lumière des nations » (*Is.*, 42, 6) et n'avait-il pas dit de lui : « C'est pourquoi je lui attribuerai des foules... parce qu'il *a versé* son âme dans la mort... alors qu'il supportait les fautes des *multitudes* et qu'il intercédait pour les pécheurs » (*Is.*, 53, 12) ? Nous percevons un écho de ces oracles sur les lèvres de Jésus : « Ceci est mon sang de *l'alliance* qui va être *versé* pour une *multitude* ». Il est donc bien le Serviteur, et sa mort imminente accomplira la mission assignée à celui-ci : souffrir pour les pécheurs (Mt précise ici : « en rémission des péchés »), pour la masse des pécheurs, pour les païens comme pour les juifs, bref pour tous les hommes. Car le mot que nous traduisons « multitude » souligne le grand nombre sans exclure personne : et d'autre part la mission du Serviteur était universelle : « C'est trop peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus de Jacob et ramener les survivants d'Isaël. Je ferai de toi la lumière des nations pour que

mon salut atteigne aux extrémités de la terre » (*Is.*, 49, 6). Cette ampleur du salut, Jésus certainement la fait sienne et c'est bien toute l'humanité jusqu'au bout de l'espace et du temps qu'il enferme dans cette « multitude » pour laquelle il va donner sa vie « en rançon » (*Mt.*, 20, 28 ; *Mc.*, 10, 45).

d) *Jésus donne sa vie en nourriture.* Toute cette valeur que revêt sa mort, sacrifice d'expiation et d'alliance, Jésus aurait pu se contenter de l'enseigner par des paroles. Or voici qu'il la dépose dans des aliments : « Prenez et mangez », « Buvez en tous ». Il y a là quelque chose de nouveau, qui dépasse l'instruction de l'esprit et propose un autre mode de communication avec le sacrifice annoncé, ce mode qui est des plus intimes pour la nature humaine, l'assimilation d'aliments dont le corps fait sa propre substance. En effet, quelle que soit la valeur expressive du pain et du vin, esquissée plus haut, elle ne saurait suffire à expliquer ici leur rôle. Jésus ne s'en sert pas pour éclairer ses paroles ; bien d'autres symboles eussent été plus suggestifs. Si le pain et le vin interviennent ici, ce n'est pas comme images, mais avant tout comme aliments. Nous sommes au cours d'un repas, et d'un repas religieux, dans lequel la nourriture reçoit une efficacité litugique. Déjà le rituel des sacrifices, chez les Juifs comme dans tout le monde ancien, comportait la manducation d'une partie de la victime par ceux qui l'avaient offerte : ainsi s'unissaient-ils à la Divinité et percevaient-ils de cette façon sensible les fruits de bénédiction associés à leur offrande. De même dans le repas pascal, la participation aux herbes amères, au pain azyme, à l'agneau constituait le rite essentiel : plus qu'un simple souvenir accompagné d'une fête de famile, c'était le moyen de s'associer aussi physiquement que possible aux événements de l'Exode et à la Délivrance merveilleuse que le Dieu toujours vivant continuait d'offrir à son peuple. Les paroles que le père de famille prononçait sur ces divers aliments pour expliquer leur signification leur conféraient en quelque sorte

une vertu nouvelle ; si bien qu'en les consommant les convives profitaient à nouveau et de façon personnelle des bienfaits qu'avaient reçus leurs pères. Nous ne pouvons pas moins attendre du rite nouveau que Jésus greffe sur l'ancienne Pâque. Nous pouvons même attendre bien davantage, à cause du fait absolument nouveau de l'Incarnation et de la Rédemption qui substitue à la sortie d'Egypte une délivrance d'une tout autre efficacité. Il nous faudra revenir plus loin sur ce fait capital ; qu'il nous suffise pour le moment d'avoir souligné ce don d'un aliment spirituel qui ressort des paroles de Jésus.

e) *Jésus ordonne aux siens de renouveler son geste.* « Faites ceci en mémoire de moi » dit Jésus selon Paul et Luc. Cet ordre de réitération manque dans Mc Mt ; et certains critiques s'en sont autorisés pour mettre en doute l'authenticité de ces paroles. Elles leur ont paru d'autant plus suspectes qu'elles reprennent une formule usitée dans le monde gréco-romain pour les repas funéraires célébrés en souvenir d'un défunt. Mais ce rapprochement prouve tout au plus l'emprunt des mots[5], non de l'idée. Celle-ci est tout autre dans le cas de la cène chrétienne : non une simple commémoration, par le moyen d'un banquet, d'un ami disparu, mais le renouvellement d'un geste sacré par lequel le sacrifice du Maître toujours vivant est rendu actuel sous le pain et le vin. Ce geste auquel ils attachaient une vertu si grande, les disciples n'ont pu oser le répéter s'ils n'y ont été expressément conviés par leur Maître. Et d'autre part, celui-ci a voulu manifestement par ce rite continuer sa présence parmi les siens, même après sa mort et son retour auprès du Père : cela exigeait que le rite fût répété. En tout cas le fait est là : dès les débuts de l'Eglise, les chrétiens ont renouvelé les paroles et les gestes de la dernière Cène, au point qu'une formule liturgique

5. Ce n'est même pas sûr, car la formule a aussi de bons correspondants en araméen et peut donc venir de Palestine.

est déjà à peu près fixée au moment de la rédaction des Evangiles et même au temps de s. Paul (I *Cor.* écrite en 57) ; une telle pratique n'a pu s'établir contre l'intention du Maître. Nous pouvons donc tenir pour assuré cet ordre de réitération, même si sa formulation exacte n'est pas garantie. Peut-être n'était-il pas nécessairement répété lors de la célébration liturgique, puisque aussi bien il suffisait de l'exécuter ; cela expliquerait que Paul, voulant l'expliciter, ait eu recours à une formule bien connue de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit, Jésus a certainement voulu que ses fidèles renouvellent après son départ le rite qu'il leur avait légué comme son testament, à la veille de la Passion.

II. PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES.

Si Jésus a institué l'Eucharistie, c'est pour rester avec les hommes jusqu'à la fin du monde, non seulement par son esprit mais par son corps, et non simplement par son corps mais par ce corps qui a été crucifié et ressuscité pour eux, ce corps d'où jaillit comme d'une source toute leur vie nouvelle. Pour exprimer la valeur théologique de ce mystère, nous allons montrer qu'il procure une *Présence*. Présence *dans le temps* d'abord, entre le passé de la Croix et l'avenir de notre gloire céleste. Présence dans l'espace aussi, c'est-à-dire présence *sensible* qui touche notre corps ; mais plus que sensible, présence *physique* et *réelle*, qui nous fait recevoir le corps même du Seigneur. Et parce que ce corps ressuscité est la cellule du monde nouveau, présence *collective*, où nous rencontrons dans le Christ tout son corps ecclésial. En conclusion de ces divers aspects, nous verrons comment ce sacrement contient le *sacrifice* du Christ, le sien qui est aussi le nôtre, et comment ce sacrifice se prolonge sur nos autels par une *Présence permanente*.

1. *Une Présence actuelle.*

Au premier abord, ceci pourrait surprendre. Le rite ne suggère-t-il pas plutôt un souvenir du passé ? « Faites ceci

en mémoire de moi » : on commémore la mort de Jésus, événement ancien, lointain pour nous de deux mille ans ; comment parler de présence autrement que dans le souvenir ? Jésus a bien parlé aussi du vin nouveau qu'il boirait avec ses disciples dans le royaume du Père ; mais ceci nous reporte vers un avenir qui n'existe qu'en espérance, celui de la réunion qui suivra la Parousie. Entre le départ de Jésus et son retour, il n'y a que son absence.

De fait, telle est bien l'impression que donne la célébration de la Cène dans certains milieux protestants : on se rappelle que le Christ est mort pour nous et on se réjouit de le rejoindre un jour ; en attendant, il n'est pas là. Cette tension qui existe entre le passé et l'avenir a même suggéré à certains critiques une dualité de sources. Il y aurait eu dans l'Eglise primitive deux manières différentes de célébrer le repas du Seigneur : à Jérusalem, c'était un repas d'allégresse pris avec le Christ ressuscité et où l'on se préparait à son prochain retour ; dans les communautés pauliniennes telles que Corinthe, c'était un repas funeraire où l'on commémorait la mort du Seigneur et où, selon un rite emprunté aux mystères hellénistiques, on croyait communier à son corps sacrifié. Là un simple banquet fraternel, sans valeur sacramentelle, tourné vers l'avenir et où l'on mange avec le Seigneur ; ici un rite mystique d'origine grecque, tourné vers le passé et où l'on mange le Seigneur. Ces deux conceptions se seraient ensuite fusionnées et le résultat de cette fusion se trouverait déjà dans les récits évangéliques de l'Institution, où la perspective du joyeux avenir eschatologique (*Mc.*, 14, 25, par.) est juxtaposée au mémorial du passé dans le pain-corps et le vin-sang (*Mc.*, 14, 22-24 par.).

Cette construction ingénieuse n'est solide ni exégétiquement ni théologiquement. L'exégèse des textes va contre une telle dichotomie. Les deux aspects qu'on oppose se rencontrent en fait déjà combinés dans chacune des deux sources. Aux mots « annoncer la mort du Seigneur » Paul ajoute aussitôt « jusqu'à ce qu'il vienne » : c'est-à-dire

qu'il ne songe pas au passé sans référence à l'avenir ; inversement la « fraction du pain » de la première communauté de Jérusalem ne peut être réduite à un festin de joyeuse attente, car elle est étroitement associée dans les Actes au « kérygme » apostolique, qui a pour centre la Croix et la Résurrection : c'est-à-dire que l'avenir n'est pas détaché du passé.

Par delà ces faits exégétiques, il y a cette vérité théologique primordiale que, loin de s'opposer, le passé et le futur du Christ, et en lui du salut du chrétien, se rencontrent dans un présent qui est riche de leurs richesses combinées. Le passé du Christ n'est pas révolu comme celui d'une créature qui n'appartient qu'au temps terrestre ; il se poursuit dans un présent actuel qui relève du temps nouveau inauguré par la Résurrection. Non seulement l'acte de Dieu pardonnant aux hommes à cause de la Croix est éternel comme Dieu lui-même et transcende tous les siècles de notre temps humain ; mais même l'acte du Christ, engagé d'une part dans le devenir de l'histoire humaine, le dépasse aussi d'autre part parce qu'il met fin à l'ère ancienne de cette histoire et instaure une ère nouvelle. Par sa résurrection, la vie et la mort de Jésus débouchent sur un monde nouveau dont l'éternel présent participe d'une certaine manière à l'éternité de Dieu. « Le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui. Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes ; mais sa vie est une vie à Dieu » (*Rom.*, 6, 9-10). Ressuscité, le Christ vit d'une vie nouvelle où son passé demeure présent. L'épître aux Hébreux nous le montre pénétrant dans le sanctuaire céleste à travers le voile de sa chair « afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur (*Heb.*, 9, 24) ; car, de par son sacerdoce immuable et son sacrifice offert une fois pour toutes, il est « toujours vivant pour intercéder en faveur » des pécheurs (*Heb.*, 7, 25).

Riche du passé, le présent du Christ l'est aussi de l'avenir. L'ère nouvelle qu'il inaugure est l'ère eschatologique,

celle des derniers temps, qui ne changeront plus, où l'homme réconcilié avec Dieu jouira à jamais de son amour et de sa société dans un éternel présent. Cette ère est commencée par le Christ et pour le Christ. « Prémices de ceux qui se sont endormis » (I *Cor.*, 15, 20), le Christ ressuscité est déjà installé dans cet état nouveau et définitif où sont appelés à le rejoindre tous ceux qui participent à son salut.

A vrai dire, ce présent eschatologique où le passé et l'avenir se rencontrent n'est encore pleinement réalisé que dans le Christ (et dans sa Mère, en vertu du privilège de l'Assomption). Les autres hommes, même ses fidèles, restent engagés dans le devenir de l'ancien monde. Cependant, de par leur union à lui, ses fidèles participent déjà d'une certaine manière au monde et au temps nouveaux où il est établi. Par une partie d'eux-mêmes, ils sont déjà morts au péché et ressuscités avec le Christ, et par une partie d'eux-mêmes, ils sont encore soumis au péché, condamnés à mourir. Etat violent, paradoxal, « amphibie » qui s'illustre par le « Vous êtes morts... mourez donc... » de *Col.*, 3, 3 et 5. Or ce contact avec le Christ qui les établit déjà en partie dans l'ère eschatologique, il s'opère par la foi et par les sacrements de la foi, dont l'Eucharistie est le centre.

Le Christ que nous rencontrons et recevons au banquet eucharistique, c'est sans doute le Christ qui est mort pour nous il y a deux mille ans, et c'est le Christ qui nous ressuscitera et nous glorifiera un jour dans un avenir que Dieu seul connaît ; mais c'est ce Christ en tant qu'il vit maintenant auprès du Père, riche de toute son œuvre de salut et de toutes ses promesses de gloire. Par ce contact sacramentel, nous entrons d'une façon mystérieuse dans ce présent du salut réalisé, et nous y participons vraiment. Nous communions au Sacrifice tel que le Christ, après l'avoir offert « une fois pour toutes », l'offre actuellement et toujours. Nous participons au festin messianique déjà réellement commencé, car le Royaume de Dieu où il se

célèbre est lui-même déjà commencé : c'est l'Eglise groupée autour du Maître ressuscité. Déjà Jésus avait dit : « Le Royaume de Dieu est parmi vous » (*Luc*, 17, 21). Ceci est particulièrement vrai après sa résurrection et l'on peut penser que Luc songe à ce Royaume qui est l'Eglise quand, après avoir fait dire à Jésus : « Je ne mangerai plus de cette Pâque... (ou) je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (*Luc*, 22, 16. 18), il insiste sur les repas que prit avec les siens le Maître ressuscité (*Luc*, 24, 30. 41-43 ; *Act.*, 1, 4). Comme nos premiers frères, c'est le Christ mort et ressuscité, actuellement vivant, que nous rencontrons à la Cène eucharistique.

2. *Une Présence sensible.*

Ceci est un autre trait qu'il importe de souligner car sa nécessité n'apparaît pas immédiatement. Jésus n'aurait-il pas pu demeurer proche de nous par la seule présence spirituelle de la foi ? Sa parole, touchant notre esprit, nous eût assurés de son assistance permanente. Ainsi le conçoivent d'ailleurs ceux qui, méconnaissant pratiquement l'ordre sacramentel, n'admettent de contact avec le Christ et son salut que par la seule foi.

Mais ce n'eût pas été humain. L'homme est un être sensible ; son âme habite dans un corps. Pour l'atteindre vraiment, il faut toucher son corps comme son âme. La parole elle-même a quelque chose de sensible : elle n'offre des pensées à l'esprit que par des sons qui vont vibrer l'oreille. Et cela même ne suffit pas à notre besoin de support sensible ; c'est pourquoi la parole s'accompagne de gestes expressifs ou d'objets symboliques. Dieu connaît ces façons d'un être qu'il a créé, et dans sa condescendance il s'y plie. Sa Révélation s'est faite par des actes autant que par des paroles ; ce que nous appelons les « types » de l'Ancien Testament en est une illustration frappante. Il n'a pas seulement dit à Israël qu'il le sauvait, Il l'a sauvé en le tirant d'Egypte « par son bras étendu » ; et Il ne l'a

pas seulement tiré d'Egypte, Il a rendu son salut sensible par le sang de l'agneau pascal appliqué sur les portes, par les Tables de la Loi inscrites de sa main, par le Serpent d'airain dressé dans le désert.

Jésus, expression suprême de la proximité sensible de Dieu, n'a pas agi autrement. Il a parlé par images et par paraboles ; il a touché les corps qu'il guérissait, employant même d'humbles moyens comme la salive mêlée de terre. C'est en prenant les fouets en mains ou en se prosternant à terre qu'il a appris aux siens le respect de la majesté divine. Quand donc il prend du pain et du vin pour y attacher la présence permanente de son sacrifice, c'est afin de rendre cette présence sensible, tangible, frappante. Les paroles qui expriment le sens de sa mort resteront dans l'esprit de ses disciples, et de leurs disciples après eux ; mais pour soutenir ces paroles d'un support concret, il y aura ce pain, il y aura ce vin qui, vus par les yeux, saisis par les mains, goûtés par le palais, procureront à l'homme une possession plus complète du don qui lui est fait.

Mais ce n'est pas tout encore. Il y a plus, beaucoup plus dans ce pain et dans ce vin.

3. *Une Présence physique.*

Le pain et le vin ne sont pas ici que des symboles. Ils le sont, mais ils sont davantage. Ils sont réellement, encore que d'une façon mystérieuse, le Corps et le Sang de Jésus Christ.

Pour l'établir, il ne suffit pas d'urger sur la forme des paroles du Christ : « Ceci *est* mon corps », « ceci *est* mon sang », car la philologie n'autoriserait pas une telle argumentation. D'abord il faut se souvenir que Jésus a prononcé ces mots en araméen, et que dans cette langue la copule ne s'exprime pas ; Joachim Jeremias (Die Abendmahlsworte Jesu[2] p. 103 s.) propose comme forme originale : *den bisri* (= ceci ma chair) et *den idhmi* (= ceci

mon sang). En second lieu, cette copule sous-entendue ne comporte pas nécessairement une réelle identité. Dans des phrases comme celle-ci : « Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les sujets du Royaume... » (*Mt.*, 13, 37-38), le verbe « être » ne veut manifestement dire que « signifier », « représenter ». On pourrait donc entendre, comme certains tiennent à le faire : « Ceci représente mon corps, ceci représente mon sang ». Mais il y a d'autres raisons qui exigent de voir davantage, dans notre cas.

C'est d'abord que leur valeur d'expression symbolique ne suffit pas à expliquer l'usage fait ici du pain et du vin. Dans une parabole, en parole ou en acte, une idée abstraite ou une réalité absente est éclairée par une image concrète ou une réalité présente : les semailles, le champ, le trésor, le levain, la lampe aident vraiment l'esprit, par leur rôle quotidien bien connu, à percevoir les réalités plus mystérieuses que sont le Royaume de Dieu et sa doctrine. Ici il en va tout différemment. Jésus parle de son corps qu'il va donner pour les siens, de son sang qu'il va verser : rien de plus concret et de plus immédiat ; en quoi du pain sur la table et du vin dans une coupe aideraient-ils à comprendre cela ? On a pu observer après coup, — nous l'avons fait nous-même plus haut —, que le vin rouge jailli de la grappe écrasée n'est pas sans évoquer le sang qui jaillit du corps ; ou encore que le pain rompu en morceaux peut figurer le corps brisé et déchiré. Les écrivains ecclésiastiques poursuivront dans cette voie et trouveront par exemple dans le pain fait de nombreux épis dont on a moulu la farine un beau symbole des chrétiens que le Christ s'agrège par sa passion en une hostie unique qu'il offre au Père. Mais ces allégories plus ou moins subtiles peuvent se greffer sur l'usage eucharistique du pain et du vin, elles n'en donnent pas la raison profonde. Ce n'est pas pour éclairer par de telles illustrations son prochain sacrifice que Jésus recourt à ces éléments : loin d'aider par eux-mêmes à comprendre la mort du corps et l'effusion du

sang, ce sont eux au contraire qui ont besoin de cet événement pour être compris.

Le pain et le vin eucharistiques ne s'adressent donc pas d'abord à l'esprit comme des symboles ; ils s'adressent d'abord au corps comme des aliments. C'est à titre de nourriture qu'ils intéressent au premier chef. Et ce qu'ils doivent communiquer à celui qui les reçoit, ce n'est pas une idée, un enseignement ; c'est une réalité très concrète, le corps et le sang du Seigneur. Voilà bien le plan concret et réaliste où se situe le salut chrétien, et sur lequel il importe d'insister car cet aspect des choses n'est pas toujours apprécié à sa juste valeur.

Le salut du Christ intéresse le corps comme l'âme. C'est une vérité élémentaire que nous croyons fort bien connaître, mais qui n'a pas dans la pratique la portée qu'elle devrait avoir, à cause d'une certaine hérédité de pensée grecque. Dans la pensée grecque marquée par l'influence de Platon, le corps n'est pour l'âme qu'une prison, mauvaise en soi, et dont le salut consiste à se débarrasser. L'immortalité grecque ne concerne que l'âme, enfin libérée de son misérable fardeau.

L'anthropologie biblique, et la notion du salut qu'elle entraîne, sont tout autres. Le corps n'y fait pas figure de compagnon accidentel et intrinsèquement mauvais. Il est un élément essentiel de l'homme et bon comme l'âme. C'est le péché qui est venu rompre cette harmonie, atteignant l'âme comme le corps, les séparant l'une de l'autre par le désordre intérieur, en attendant la séparation totale que sera la mort. Mais c'est là un état violent, qui résulte de la responsabilité de l'âme non de la nature matérielle du corps, et qui devra prendre fin si l'homme doit retrouver son intégrité première. Pour la révélation biblique, il n'y a de vrai « salut » que de l'âme avec son corps ; l'une ne peut être sauvée sans l'autre. Dans la pensée sémitique et biblique, l'homme est son âme et l'homme est son corps: ce sont là deux aspects complémentaires et inséparables d'un même être concret.

Cette façon sémitique et non grecque de concevoir les choses est essentielle pour comprendre l'Incarnation, la Rédemption et ultérieurement l'ordre sacramentel. Si le Verbe a pris un corps humain, ce n'est pas uniquement pour communiquer avec les hommes sur leur plan sensible. C'est aussi et surtout pour prendre en charge l'homme tout entier, corps et âme, et le recréer tout entier, corps et âme. En rendant l'âme sur la croix, Jésus met à mort la « chair de péché » dont il s'est revêtu (*Rom.*, 8, 3 ; *cf.* II *Cor.*, 5, 21 ; *Col.* 1, 22) ; en ressuscitant du tombeau, il est l'Homme Nouveau dont l'âme et le corps sont pénétrés par l'Esprit de l'ère eschatologique (I *Cor.*, 15, 44-45). En lui chef de l'humanité nouvelle, le corps est régénéré tout comme l'âme, et sans cela rien ne serait fait. « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine ; vous êtes encore dans vos péchés » (I *Cor.*, 15, 17).

Quand donc il communique sa vie à ses fidèles, c'est leur corps comme leur âme qu'il s'unit pour les recréer. C'est son corps comme son âme qu'il met en contact avec les leurs pour les faire participer à son « passage » de la mort à la vie. La « grâce » du Christ, c'est sa vie concrète, telle qu'elle s'épanouit dans son corps comme dans son âme glorifiés et telle qu'il la répand dans l'âme et le corps de ceux qui s'unissent à lui. On comprend dès lors que pour établir un tel contact et exercer une telle influence où l'homme est saisi jusque dans son corps, le Christ se serve de ces voies sensibles et physiques que sont les sacrements. Le salut s'opère par la foi et par les sacrements de la foi : la foi seule eût suffi à des âmes désincarnées, les sacrements de la foi sont nécessaires pour atteindre à son propre niveau le corps qui supporte l'âme. Qu'on le remarque, il s'agit d'autre chose que de ce moyen d'expression dont nous parlons plus haut, qui éclaire l'intelligence en utilisant l'appréhension des sens. Il s'agit bel et bien de faire passer la vie nouvelle, recréée, pure, du corps ressuscité du Christ dans la chair contaminée du pécheur. Ceci exige un contact différent de celui de l'esprit, un contact cor-

porel, d'ordre physique, qui opère selon son mode propre. Un tel contact échappe de par sa nature même à la claire saisie de l'intelligence ; il s'expérimente plus qu'il ne se définit. Il n'en est pas moins réel et indispensable. C'est pour l'assurer que Jésus se sert des sacrements. Que ce soit par l'eau du baptême, que ce soit par l'huile de la confirmation, que ce soit par les larmes de contrition et le geste d'absolution, en chacun d'eux son corps glorifié et spirituel touche notre corps pécheur et l'assainit avec l'âme qui l'habite. Dans l'Eucharistie, qui est le sacrement central, ce n'est pas seulement tel ou tel geste du corps du Christ qui agit sur nous, c'est ce corps lui-même dans sa plénitude de source de grâce qui vient en nous ; et ce n'est pas par un contact plus ou moins superficiel et éphémère, mais par ce mode le plus intime et le plus durable qui soit dans cet ordre : l'assimilation d'un aliment. Jésus fait plus que nous laver de pureté ou nous oindre de force, il nous nourrit de sa chair.

Ceci exige que le pain et le vin que nous recevons soient bien vraiment la chair et le sang du Seigneur.

4. *Une Présence réelle.*

Il n'est pas douteux que les premiers chrétiens l'ont entendu ainsi, et d'abord les théologiens porteurs de la Révélation que sont saint Paul et saint Jean. Après avoir rapporté le récit de l'Institution, Paul commente avec réalisme : « C'est pourquoi, quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur... car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il n'y discerne le Corps » (I *Cor.*, 11, 27-29). Le quatrième évangile est encore plus catégorique : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous... Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment une boisson. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (*Jo.*, 6, 53-56). Ce réalisme ne doit certes pas être perverti en un grossier

matérialisme. Le sacrement n'est rien sans la foi, et la chair du Christ ne serait rien sans l'Esprit qui l'habite. Jésus l'ajoute lui-même : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (*Jo.*, 6, 63). C'est le corps « spirituel » ou « pneumatique » du Christ ressuscité qui est porteur de vie ; c'est lui qu'il nous importe de revêtir (I *Cor.*, 15, 49). Mais s'il est autre que le corps « terrestre » ou « psychique » reçu d'Adam et qu'il a fait périr sur la croix, le corps spirituel du Christ glorieux n'en est pas moins le même corps transformé, passé de la corruption à l'incorruption, de la faiblesse à la force, de l'ignominie à la gloire (I *Cor.*, 15, 42-43). C'est un corps spiritualisé, mais toujours réel, qui a pu se faire toucher (*Luc*, 24, 39-40 ; *Jo.*, 20, 27), et qui comme tel se trouve dans le pain pour nous être communiqué.

« Comment cela peut-il se faire ? » disons-nous avec Nicodème. Comment du pain et du vin peuvent-ils devenir le corps et le sang du Seigneur ? C'est un mystère de foi que nous croyons parce que nous croyons à la Parole du Seigneur. Il nous dit que ceci est son corps, que ceci est son sang ; et nous venons de voir que son intention et la nature de son salut ne peuvent se contenter d'une simple représentation symbolique. Or s'il *veut* que ce pain nous donne réellement son corps, il *peut* faire que cela soit. Sa Parole est puissante, créatrice. Ce qu'il profère ici, ce n'est pas un énoncé, c'est une décision. Il ne constate pas que le pain est son corps, il décrète que cela doit être, que cela est. Son langage n'est pas postérieur au fait, il suscite ce fait en conférant au pain et au vin une valeur nouvelle. Nous avons observé que le président du repas pascal juif, en commentant le sens des herbes amères ou de l'agneau, donnait à ces aliments une plus-value réelle telle que les convives, en les mangeant, s'unissaient vraiment à la délivrance de jadis au point d'en percevoir les fruits. L'efficacité des paroles de Jésus ne le cède en rien à ce réalisme du rite biblique, et elle le dépasse de beaucoup parce que l'objet de la commémoration est d'un ordre tout nouveau.

Les éléments dont elle s'empare ne sont plus seulement les accessoires d'une intervention divine, dont le souvenir aide à la revivre ; ils sont l'essentiel d'une intervention nouvelle et définitive, l'objet même du sacrifice qui a racheté le monde, et dont la présence doit se renouveler de façon réelle pour atteindre les convives jusque dans leurs corps.

5. *Une Présence collective.*

En recevant le Christ, nous ne le recevons pas seul. De par le dessein de Dieu, il porte en lui toute l'humanité dont il est le nouveau chef. En revêtant notre « corps de chair », il avait assumé toute la race du Premier Adam, dévoyée par le péché, pour la punir en sa personne sur la croix et ainsi la réconcilier avec le Père (*Col.*, 1, 22) ; quand il est ressuscité au matin de Pâques, comme Deuxième Adam recréé par Dieu, c'est toute l'humanité nouvelle qui est sortie avec lui du tombeau, comme une race régénérée, juste et sainte (*Rom.*, 5, 12-19 ; I *Cor.*, 15, 45-49 ; *Eph.*, 4, 22-24). En lui s'est rapproché tout ce que le péché avait divisé : non seulement les pécheurs se sont réconciliés avec Dieu, mais encore ils se sont réconciliés entre eux. Ainsi le dit saint Paul à propos des deux grandes classes qui divisaient à ses yeux l'humanité, les Juifs et les Gentils :

> « Le Christ est notre paix, lui qui des deux (le monde juif et le monde païen) n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la croix : en sa personne il a tué la Haine » (*Eph.*, 2, 14-16).

Ceci est à entendre avec le réalisme très concret de l'Incarnation : l'humanité du Christ, son âme et son corps, est comme le creuset où Dieu a refondu son œuvre, l'argile où il a repétri sa « créature nouvelle ». En elle tous les hommes sauvés se retrouvent, corps et âmes, étroitement unis dans une même vie nouvelle.

Mais, si parfaite et définitive qu'elle soit, cette œuvre de recréation n'a pu être accomplie en Jésus que dans son

principe, dans son germe. Il lui faut encore, précisément parce qu'elle est concrète, s'appliquer à tous les hommes individuels, aux générations successives, à travers le temps et l'espace. Il faut que le Christ ressuscité touche chaque homme qui vient au monde, comme il touchait naguère les malades et les pécheurs de Palestine ; que son âme très sainte et sa divinité touchent, par l'intermédiaire de son corps glorifié, les corps et les âmes de ceux qu'il sauve. Nous avons vu qu'il le fait par la foi et les sacrements de la foi. Par leur contact sensible et physique, il s'unit ses fidèles jusque dans leur corps, il se les « incorpore ». Il fait d'eux les « membres » de son corps. Cette expression fameuse de s. Paul (I *Cor.*, 6, 15 ; 12, 27 ; *Eph.*, 5, 30) n'est pas une simple métaphore, qu'il aurait empruntée à la comparaison classique du « corps social » ; elle doit être prise au contraire avec un grand réalisme et sa vraie source est dans la doctrine que nous venons de rappeler[6]. Les chrétiens sont les membres du Christ, parce que leur union à lui rattache leurs corps à son corps dans une même vie ressuscitée, encore cachée pour eux mais déjà très réelle (*Col.*, 3, 1-4).

Dès lors le corps du Christ, son corps personnel, crucifié et ressuscité, porte en lui tous les corps des frères qu'il forme à son image (*Rom.*, 8, 29). On voit les conséquences que cela entraîne pour l'Eucharistie. Puisque ce sacrement nous donne le corps du Christ, il nous unit du fait même à tous nos frères qu'il porte en lui. S. Paul l'enseignait déjà : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (I *Cor.*, 10, 16-17). C'est ce corps eucharistique du Seigneur que l'on a appelé d'abord « corps mystique », et c'est parce qu'il consomme l'union des chrétiens avec le Christ et entre eux qu'on a

---

6. *Cf.* R. B. 1956, pp. 7 ss.

appliqué ensuite cette expression à l'Eglise[7]. En ce corps eucharistique nous rencontrons nos frères unis par l'amour du Christ, et c'est pourquoi l'Eucharistie est le sacrement de la charité, sa source et son aliment. Dans ce contact physique, pénétrant, intime qu'elle procure, nous puisons, avec la vie qui anime le Christ, non seulement la force et la science de l'aimer totalement, lui et son Père, mais encore celles d'aimer les autres hommes comme il les aime, avec son cœur. Par elle s'établissent des liens de communion entre tous ceux qui lui sont unis. Et puisque cette union a la base physique de nos corps, elle s'étend jusqu'à ces échanges mystérieux où la souffrance et la mort d'un frère peuvent payer à la place de son frère.

6. *Sacrifice de l'Eglise et Présence permanente.*

Ces deux derniers traits découlent de tout ce que nous venons de dire. Que l'Eucharistie contienne le sacrifice du Christ, on le comprend puisqu'elle contient le corps et le sang du Christ dans l'acte même de son immolation. Qu'elle le contienne actuellement présent, nous l'avons conclu du temps eschatologique où le Christ est entré. Nous sommes donc fondés à dire que la Messe est un sacrifice qui renouvelle sur l'autel le sacrifice de la Croix : le Christ est là, « toujours vivant pour intercéder en (notre) faveur » (*Heb.*, 7, 25). Peut-on aller plus loin et dire que la Messe ajoute quelque chose au sacrifice de la croix ? Les protestants reprochent aux catholiques de le faire, et leur reproche n'est pas justifié, mais il importe de voir pourquoi.

En un sens il est bien certain que la Messe n'ajoute rien à la Croix. C'est le même sacrifice, qui a été parfait dans sa réalisation historique. A la différence des prêtres de l'ancienne Alliance, qui devaient renouveler sans cesse leurs sacrifices insuffisants, le Christ a souffert « une fois

---

7. *Cf. Revue Biblique*, 1956, p. 10 et les travaux du P. de Lubac auxquels j'y renvoie.

pour toutes, à la fin des temps... pour abolir le péché par son sacrifice » (*Heb.*, 9, 26). Ce n'est donc pas à la façon des Juifs que l'Eglise renouvelle le sacrifice de son culte. Et cependant elle le renouvelle, sur l'ordre même de son Maître : ce ne peut être sans raison. Par ce biais, qu'il faudra bien comprendre, il va être légitime de dire que la Messe ajoute quelque chose à la Croix, et cela d'une double manière.

D'abord elle lui ajoute cette application concrète, dans le temps et dans l'espace, dont nous avons dit plus haut la nécessité. Le sacrifice de la Croix a mérité infiniment tous les fruits de pardon et de vie requis pour le salut de l'humanité depuis le commencement jusqu'à la fin du monde ; encore faut-il que ces fruits soient communiqués à tous et à chacun, dans le temps et le lieu de sa propre vie. La Messe assure cette distribution du trésor, cet écoulement de la source jusqu'à la petite communauté qui se goupe autour d'elle. Aucune addition n'est faite au jaillissement de la source, mais un canal est établi qui fait parvenir les eaux jaillissantes jusqu'au dernier recoin du temps et de l'espace humains. Rien n'est ajouté au geste et à la voix du Christ, sinon le geste et la voix d'un de ses ministres, qui ne valent que parce qu'il s'en sert et par lesquels c'est encore lui qui touche.

Il est une autre addition qu'il ne faut pas craindre de reconnaître, car elle est admirable et ne retire rien à l'absolue souveraineté du seul Prêtre. C'est l'offrande de l'Eglise. C'est la part active que prennent au sacrifice le prêtre qui l'offre, les fidèles qui y communient ou y assistent. Leurs prières, leurs propres sacrifices de pécheurs n'ajoutent rien à l'efficacité de la Croix, c'est bien évident ; et cependant ils joignent à l'œuvre du Christ une participation humaine qu'il veut. S'il a offert son amour et ses expiations à la place des leurs, que le péché rendait sans valeur, ce n'était pas pour les supprimer mais pour les valoriser. Maintenant qu'il a accompli son œuvre, il ne veut pas leur en appliquer les fruits sans leur concours.

C'est pour cela qu'il donne à son Eglise, non seulement son Corps et son Sang, mais avec eux tout son Sacrifice : afin qu'elle en dispose et qu'en le renouvelant, elle y associe tous les sacrifices de ses enfants. Ces sacrifices n'ajouteront certes rien au Sacrifice Unique du Seigneur ; bien au contraire, ils recevront de lui tout ce qu'ils pourront avoir de valeur ; mais ainsi valorisés, ils aideront à l'application sacramentelle en permettant ce contact de salut qui ne peut s'établir sans une réponse active du sauvé à son Sauveur. C'est cela que signifie l'Offrande qui se fait à la Messe : en présentant à Dieu la matière du sacrifice, l'Eglise, par les mains du prêtre, offre à Dieu les fidèles qui l'ont procurée ; en acceptant ces humbles dons pour en faire son corps et son sang, le Christ incorpore à son Sacrifice les sacrifices qu'ils symbolisent ; et c'est à ce Sacrifice total, auquel il daigne associer son Eglise, qu'il les fait communier quand il leur rend, transformés et assumés par lui, ces dons qu'ils avaient offerts. La condescendance divine qui caractérise tout le plan de la rédemption, et qui associe l'homme à l'œuvre de son salut, se montre ici d'une façon particulièrement éclatante. Pourquoi faut-il qu'un souci mal entendu de respecter l'autonomie et la transcendance divines amène certains à méconnaître cette richesse théologique ?

Le don de son corps et de son sang que le Christ a fait aux siens entraîne une dernière conséquence : leur Présence permanente parmi nous. Assurément, ils nous sont donnés dans l'acte de leur sacrifice ; et c'est pourquoi les protestants n'admettent leur présence (plus ou moins symbolique) dans le pain et le vin qu'au moment même du geste qui les donne. Le réalisme sacramentel de la foi catholique ne lui permet pas de penser ainsi. Le Christ ne prend pas le pain et le vin comme des moyens éphémères d'expression ; il leur donne un être nouveau. Sans doute c'est pour commémorer l'acte de son sacrifice, mais cet acte est devenu en lui une réalité qui ne cesse plus : son corps et son sang sont devenus une offrande constam-

ment offerte, constamment agréée et constamment rayonnante de vie. Si le support caduc du pain et du vin vient à disparaître, par consommation ou corruption, la présence du corps et du sang cesse du fait même. Mais tant que ce support subsiste, la présence se maintient. Le Christ a fait don à l'Eglise de cette présence avec une libéralité qui est celle de tous ses dons. Non seulement l'Eglise peut renouveler la Cène autant de fois qu'elle le veut, mais encore elle peut en administrer l'usage. C'est ainsi que, tout en respectant scrupuleusement les paroles et les gestes essentiels qui en sont le centre, elle a pu au cours des siècles disposer à sa guise des paroles et des gestes qui encadrent ce centre pour l'adapter aux circonstances variables des temps et des lieux, des pays, des langages et des coutumes. C'est ainsi que, dans notre messe actuelle, elle introduit un certain temps de prière et de préparation entre les paroles consécratoires et la communion. C'est ainsi enfin que, même après la communion, elle se permet de conserver des espèces consacrées : avant tout pour pouvoir nourrir ses enfants en dehors de la Messe, si le besoin s'en présente ; et aussi, depuis quelques siècles, pour rendre à cette Présence un culte qui prolonge celui de la Messe. Cette coutume de la Sainte Réserve est aussi ancienne qu'universelle dans l'Eglise ; elle est pleinement justifiée par la foi en une Présence permanente. Elle réalise le désir qu'à eu le Seigneur de demeurer toujours parmi nous ; et elle représente pour d'innombrables chrétiens une source toujours fraîche de force spirituelle. Il faut seulement éviter qu'une piété peu éclairée dissocie l'Hostie réservée et adorée du Sacrifice qu'elle représente. L'Hostie du tabernacle, de l'ostensoir, de la procession triomphale, c'est toujours l'Hostie de la Messe, et celle-ci est l'Hostie de la Cène, qui est celle de la Croix. Et c'est surtout une nourriture, ce pain et ce vin où le Christ a déposé, dans son dernier repas, la vertu de son sacrifice, et qu'il nous faut manger pour avoir la Vie.

Jérusalem. P. Benoit, o. p.

LE REPAS D'EMMAÜS

L'histoire de l'apparition de Jésus ressuscité aux disciples d'Emmaüs, longuement racontée au ch. 24 de saint Luc, compte certainement parmi les plus belles pages de l'Evangile, parmi celles aussi dont le contenu doctrinal est le plus riche. C'est à ce contenu doctrinal que nous nous intéressons ; mais pour le dégager, il semble indispensable d'examiner le récit en lui-même et de préciser son genre littéraire. On ne peut s'abstenir de remarquer en outre que la portée théologique du passage s'attache à un récit qui prétend rapporter les faits qui se sont passés : il faudra s'interroger sur la réalité de ces faits. Nous envisagerons donc successivement le genre littéraire de ce texte, sa vérité historique et sa signification doctrinale. Nous laisserons de côté des questions relativement accessoires, comme celle, par exemple, de savoir où se trouve exactement Emmaüs dans les environs de Jérusalem.

1. *Genre littéraire.*

1. Pour faire saisir concrètement le genre littéraire de la péricope des pèlerins d'Emmaüs, le moyen le plus simple est sans doute de faire quelques comparaisons. Nous empruntons la première au symbole de foi que Paul cite en 1 *Cor.*, 15, 3-5 comme étant le résumé de sa prédication :

« Je vous ai transmis d'abord ce que moi-même j'avais reçu, à savoir :
que le Christ est mort pour nos péchés,
conformément aux Ecritures,
et qu'il a été enseveli,
et qu'il est ressuscité le troisième jour,
conformément aux Ecritures,
et qu'il est apparu à Céphas,
ensuite aux Douze... »

Quand Paul dictait ce texte, il ne l'inventait pas ; il se contentait de reprendre un vieil énoncé dont les formules étaient fixées par la tradition. Tout porte d'ailleurs à penser que ce *Credo* pascal vient de Jérusalem ; on le répétait sans rien y changer.

L'histoire des pèlerins d'Emmaüs contient une déclaration qui se rapprocherait assez facilement de cette profession de foi ; ce sont les paroles des apôtres proclamant la résurrection de Jésus, au v. 34 : « Le Seigneur est vraiment ressuscité, et il est apparu à Simon ».

On pourrait faire des rapprochements du même genre entre d'une part les paroles des pèlerins à Jésus (v. 19-24) ou la réponse que Jésus leur fait (v. 25-27), et d'autre part le message pascal tel qu'on le trouve dans les discours apostoliques du Livre des Actes. Les pèlerins résument le ministère de Jésus et sa crucifixion en des termes qui sont ceux du kérygme : « Ce qui est advenu à Jésus de Nazareth, qui s'était montré un prophète puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple : comment nos grands-prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié » (v. 19-20). En rappelant aux Juifs la mort de Jésus, la prédication des apôtres met toujours en valeur leur culpabilité et celle de leurs chefs : *Act.*, 2, 23 ; 3, 13-15 ; 4, 10 ; 5, 30 ; 7, 52 ; 13, 27-29. Du ministère public de Jésus on retient surtout ses œuvres puissantes, « les miracles, prodiges et signes que Dieu a opérés par lui (*Act.*, 2, 22 ; *cf.* 10, 38). On évoque aussi volontiers à son propos le personnage de Moïse ; c'est à ce contexte qu'on doit rapporter la désignation de Jésus comme « prophète » (v. 19 ; *cf. Deut.*, 18, 15) et comme « rédempteur » : « Nous espérions que c'était lui qui rachèterait Israël » (v. 21 ; *cf .Act.*, 7, 35). Les pèlerins continuent leur récit en parlant de la découverte du tombeau vide et du message des anges disant aux femmes que Jésus est vivant (v. 23) ; cette dernière expression se retrouve dans un résumé de la prédication pascale de saint Paul dans *Act.*, 25, 19.

Mais c'est à Jésus qu'il revient d'exposer l'événement de la résurrection (v. 25-27). Il le fait en partant des Ecritures ; d'après les prophéties, « il fallait que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire » (v. 26). Ce thème de la démonstration scripturaire revient au v. 46 : « Ainsi est-il écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter d'entre les morts le troisième jour ». Ce sera également le thème que la prédication apostolique développe en faisant appel à l'Ecriture. Le procédé du développement est indiqué au v. 27 : « Commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait ». L'exposé suit l'ordre de la Bible et ses grandes divisions. Il en va de même dans les explications que Jésus donne à ses apôtres au v. 44 ; et c'est aussi le procédé que suit régulièrement la prédication apostolique (*Act.*, 2, 23-36 ; 3, 18-24 ; 10, 43 ; 17, 3 ; 26, 22 ; 28, 23).

Au point de vue du genre littéraire, il serait donc assez facile de rattacher certains éléments de la péricope des disciples d'Emmaüs aux formules du kérygme apostolique ou à celles des professions de foi dans lesquelles la prédication se cristallise. Mais ces éléments ne représentent qu'une petite partie du récit : entretien de Jésus avec les disciples, déclaration des apôtres à l'arrivée des disciples à Jérusalem. Il est clair que, pris dans son ensemble, le récit appartient à un genre tout différent. Quand il s'agit des énoncés de la foi ou de la prédication, l'évangéliste doit se contenter de reproduire les formules traditionnelles ; en composant son récit, au contraire, il est beaucoup plus libre de ses moyens, il jouit de beaucoup plus de latitude pour présenter les événements de la manière la plus appropriée.

2. Restant toujours dans le contexte de la résurrection, nous chercherons un second point de comparaison dans les écrits des apparitions de Jésus à ses apôtres (*Luc*, 24, 36-49 ; *Act.*, 1, 3-8 ; *cf. Mat.*, 28, 16-20 ; *Jo.*, 20, 19-23. 24-29 ; 21, 1-14). Le schéma ne varie guère, Jésus est

présent ; les apôtres épouvent certains doutes. Jésus les invite à s'assurer de la réalité physique de son corps : il leur montre les traces de ses plaies (*Luc*, 24, 39 a ; *Jo.*, 20, 20), il les invite à le toucher (*Luc*, 24, 39 b ; *Jo.*, 20, 27), il va jusqu'à manger avec eux (*Luc*, 24, 43 ; *Act.*, 1, 4 ; 10, 41 ; *cf. Jo.*, 21, 9-12). Une fois que les apôtres sont bien convaincus, il les instruit de la mission qui leur est réservée (*Luc*, 24, 48 ; *Act.*, 1, 8 ; *Mat.*, 28, 18-20 ; *Jo.*, 20, 21-23 ; 21, 15-17).

Ces récits répondent manifestement à un double centre d'intérêt chez ceux qui les rapportent. Jésus apparaît à ses apôtres pour leur confier une mission, cette mission qui fait d'eux les fondements de l'Eglise. Mais cette mission comporte un témoignage, et ce témoignage ne sera valable que s'ils ont eu le loisir de se convaincre entièrement de la réalité de la résurrection. C'est pour cela qu'on mentionne leurs doutes, car ces doutes les ont obligés à s'assurer par des preuves certaines qu'ils n'étaient pas l'objet d'une illusion.

La préoccupation qui se fait jour dans ces récits témoigne d'un centre d'intérêt qui reste très proche de celui qui caractérise la prédication apostolique ou la confession de foi de 1 *Cor.*, 15. La mention de la résurrection de Jésus est suivie de celle des apparitions dont les apôtres ont été favorisés, ces apparitions constituant pour les chrétiens le fondement immédiat de leur foi en la résurrection. Pour le reste, les récits sont dépouillés, aucun détail inutile ne les surcharge ; le but qu'on se propose en racontant ces apparitions est simplement de montrer que la foi chrétienne repose sur une base solide.

L'histoire des disciples d'Emmaüs répond à un esprit tout différent. On n'y met en valeur aucune preuve de la réalité physique de Jésus, aucun indice de l'objectivité de sa résurrection. Luc précise au contraire qu'une force empêchait les yeux des pèlerins de reconnaître Jésus (v. 16) : circonstance peu propice pour l'affirmation d'un témoin

oculaire. Et au moment même où on le reconnaît enfin, Jésus disparaît.

De toute évidence, ce récit n'a pas été composé pour prouver quelque chose. Il ne répond pas à une intention apologétique, au désir de montrer le bien-fondé de la foi chrétienne. L'évangéliste raconte, et il prend plaisir à raconter. Il nous fait sentir l'amour des disciples pour leur Maître et la bonté de Jésus à leur égard. Il en parle d'une telle manière que nous sentons le narrateur tout vibrant lui-même d'amour pour Jésus, et cet amour nous émeut ; chaque fois qu'on relit cette histoire, on se trouve entraîné dans ce courant d'amour pour le Sauveur où baigne tout le récit. Nous ne sommes pas ici dans le domaine d'une foi qui cherche des preuves, mais nous découvrons avec émerveillement une affection très tendre, très humaine, à l'endroit de Jésus, et un aspect particulièrement attachant de la piété des premiers chrétiens.

3. Faisons une troisième comparaison, non plus cette fois pour marquer des différences, mais pour montrer la ressemblance de notre récit avec une péricope qui relève du même genre littéraire. Au point de vue de la manière de raconter, l'histoire de l'apparition de Jésus aux disciples d'Emmaüs a beaucoup d'affinité avec l'histoire de l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine dans *Jo.*, 20, 11-17. L'analogie est importante, car elle nous aidera à dégager la portée doctrinale de l'épisode qui nous occupe.

Remarquons d'abord qu'il n'est pas très exact de désigner ces deux récits comme deux histoires d'apparitions. Ce qui compte ici, ce n'est pas comme dans les apparitions de Jésus à ses apôtres, le fait de l'apparition elle-même, le fait que Jésus vienne, soit présent, se montre. Pour Marie-Madeleine comme pour les disciples d'Emmaüs, il ne suffit pas que Jésus soit là ; il faut encore qu'on le reconnaisse. Tout l'accent est mis sur le moment pathétique de la reconnaissance de Jésus par ceux qui l'aiment.

Les situations sont dramatiques. Devant le tombeau vide, Marie pleure, elle pleure de tout l'amour qu'elle

avait pour Jésus, dont elle ne retrouve même plus le cadavre. Sur le chemin d'Emmaüs, les disciples parlent de Jésus, tout désemparés par sa mort qui a anéanti leurs espérances. Ils sont tristes, leur affliction se peint sur leurs visages. Jésus vient, s'approche, il est là, leur parle ; et eux ne le reconnaissent pas. Aucune réthorique dans les récits ; leur simplicité ne les rend que plus poignants. L'émotion croît jusqu'au moment décisif où Jésus se fait reconnaître. Ici surtout, pas de phrases. Un geste : la fraction du pain ; ou un simple mot : « Marie ! »

Dans tout celà, aucune intention de prouver quoi que ce soit. On nous raconte deux expériences, et on nous les raconte de telle manière qu'on ne peut pas les entendre sans être bouleversé, sans communier à l'émotion de ceux qui les ont vécues. Ces récits ne s'adressent pas à nos facultés de raisonnement ; ils nous touchent par notre sensibilité. Grâce à eux, nous nous rendons compte que l'événement pascal ne s'impose pas seulement à notre foi sur la base d'arguments incontestables, mais à tout ce que nous sommes, notre manière de sentir, notre vie toute entière ; nous réalisons qu'il bouleverse notre existence, qu'il lui donne un sens nouveau.

Ces récits relèvent par là d'un genre bien déterminé : l'histoire émouvante, ou édifiante. Celui qui raconte ne se propose pas seulement d'informer son auditeur, de le mettre au fait de ce qui s'est passé ; il veut en même temps le lui rendre sensible, le faire pénétrer dans son âme, lui en donner une expérience vécue. Il va de soi que cette manière d'écrire fait une grande place à l'art du narrateur. Il ne s'agit pas seulement de rapporter les faits tels qu'ils se sont passés ; il faut encore les mettre en valeur, les présenter de manière à toucher et à émouvoir.

Dans le genre littéraire auquel il appartient, le récit de Luc est un pur chef d'œuvre. L'auteur a le talent de nous faire entrer dans les sentiments des deux pèlerins, de nous empoigner par la situation dramatique où ils se trouvent. Comme il sait habilement ménager ses effets ; par exemple,

quand il reporte tout à la fin la prise de conscience de l'effet des paroles de Jésus : « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant en nous quand il nous parlait sur le chemin et nous expliquait les Ecritures ? » (v. 32). Luc a mis toute sa finesse d'artiste, tout son sens psychologique, au service, non pas seulement des données historiques qu'il veut transmettre, mais de l'effet qu'il veut que cette histoire produise sur son lecteur. Luc écrit en historien, mais davantage encore en évangéliste, en missionnaire. Il veut faire de l'histoire, mais son but est religieux ; l'histoire doit édifier. Il ne lui suffit pas de nous faire connaître le message pascal, il veut le faire pénétrer dans notre cœur.

II. *Vérité historique.*

On ne saurait se contenter d'observer le caractère intentionnellement émouvant de l'histoire des pèlerins d'Emmaüs ; il faut se demander si c'est encore de l'histoire. Nous ne nous attarderons pas à répondre longuement à cette question ; nous montrerons la difficulté en indiquant le principe de sa solution.

Luc est seul à parler d'une apparition de Jésus ressuscité à Cléophas et à son compagnon. Il est vrai qu'on trouve une allusion à cet événement dans la finale deutéro-canonique de Marc ; mais cette allusion (*Mc.*, 16, 12) n'est qu'un résumé tardif du récit de Luc, dont elle ne peut donc corroborer le témoignage. Le symbole de foi de 1 *Cor.*, 15, énumère comme suit les apparitions du Christ : « d'abord à Céphas, puis aux Douze, puis en une fois à plus de cinq cents frères (dont beaucoup sont encore en vie ; quelques-uns sont morts), puis à Jacques, puis à tous les apôtres ; et en tout dernier lieu à Paul» (v. 5-8). Jean fait le compte des apparitions de Jésus à ses disciples : première apparition au soir de Pâques, deuxième huit jours plus tard, troisième au bord du lac de Tibériade (21, 14). Il est vrai que, dans son calcul, Jean ne parle ni de l'apparition à la Madeleine, dont il a fait lui-même le récit, ni de l'apparition à Pierre, attestée à la fois par le symbole de la 1re aux Corin-

thiens et l'histoire des pèlerins d'Emmaüs. A première vue, il reste tout de même un peu étrange que ni Matthieu, ni Jean, ni Paul n'aient un seul mot pour une apparition du Seigneur à deux disciples, le jour même de Pâques, pendant plusieurs heures.

Ce silence des autres témoins s'explique de lui-même une fois qu'on a remarqué une caractéristique très importante des plus anciennes traditions chrétiennes qui nous ont été conservées : ce sont toujours des traditions apostoliques. L'Eglise primitive regarde les apôtres comme les témoins attitrés de la résurrection de Jésus ; le témoignage qu'ils rendent sur ce qu'ils ont vu constitue le fondement de la foi chrétienne. La foi de l'Eglise ne se fonde pas sur le témoignage des saintes femmes, et pas davantage sur le témoignage de disciples secondaires. La tradition officielle de l'Eglise est apostolique ; elle répète ce que les apôtres ont dit.

Mais les apôtres n'ont rendu témoignage que de ce qu'ils avaient vu personnellement ; ils n'avaient pas à se porter garants des expériences que d'autres avaient faites. Il est normal qu'à côté de la grande tradition officielle de l'Eglise, certains groupes chrétiens aient pieusement conservé des souvenirs qui ne se rattachaient pas directement aux apôtres : souvenirs des saintes femmes, souvenirs des « disciples » (en tant que ceux-ci constituent un groupe plus large que les Douze). C'est ainsi que la tradition officielle a retenu que les apôtres ont eu les premières nouvelles de la résurrection par des femmes (Marc, Matthieu et Luc) ; mais ce n'est pas dans cette tradition, où les femmes n'ont qu'un rôle de messagères, que Jean a recueilli l'histoire de l'apparition à Marie-Madeleine, avec ses détails qui transmettent l'impression que peut rendre un témoignage personnel.

Un des traits caractéristiques de Luc est précisément l'intérêt qu'il porte aux traditions particulières qui subsistent en marge de la tradition apostolique. Il est le seul à parler de la mission des soixante-douze disciples (10, 1ss.).

Seul également il possède tout un ensemble d'informations dont on cherchera naturellement l'origine dans le groupe des saintes femmes (8, 1-3; *cf.* 7, 11-17. 36-50; 10, 38-42; 23, 27-31). L'évangile de l'enfance évoque à deux reprises le témoignage personnel de la mère de Jésus (2, 19. 51). Le même intérêt pour les traditions particulières se retrouve dans les Actes. Luc possède des informations précises sur l'activité missionnaire du diacre Philippe (*Act.*, 8, 5-40), et nous voyons par *Act.*, 21, 8 qu'il a reçu l'hospitalité de Philippe à Césarée. En *Act.*, 21, 16, il prend soin de signaler qu'il a été, en compagnie de Paul, l'hôte de Mnason, un Chypriote qui était un disciple des premiers jours.

L'histoire de Cléophas et de son compagnon fait donc partie de tout un ensemble d'informations que Luc a demandées à des témoins secondaires de la tradition évangélique. Pour apprécier la valeur de ces informations, nous n'avons pas la ressource des recoupements que permet la tradition officielle liée au témoignage des apôtres. Il n'en faut pas moins reconnaître que, considérés comme un tout, ces renseignements puisés à différentes sources particulières se présentent avec d'excellentes garanties d'authenticité. On peut donc faire confiance à Luc; c'est en historien consciencieux qu'il a transmis des souvenirs qui ont grande chance de remonter à Cléophas lui-même.

III. *La fraction du pain.*

Après tout ce qu'on a dit du genre littéraire du récit, il peut sembler étonnant de parler de l'intention théologique du narrateur. Ne veut-il pas simplement nous faire vivement ressentir tout ce que la résurrection de Jésus a pu représenter pour ses disciples qui l'aimaient, nous faire partager leur émotion quand ils se sont retrouvés en compagnie du Maître après l'avoir vu mourir sur la croix ?

Il y a cependant autre chose dans cette histoire, et cette autre chose explique la place importante que Luc lui donne dans son évangile. Ce n'est pas sans une pensée profonde qu'il a fait de cet épisode longuement exposé —

vingt-deux versets — le centre du chapitre qu'il consacre à la résurrection du Sauveur.

1. Qu'une histoire émouvante puisse avoir une pointe théologique, le récit johannique de l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine en fournit un exemple. Tout ne s'achève pas avec la reconnaissance de Jésus par Madeleine ; on a même l'impression que le récit dramatique n'est là que pour donner plus de relief à la déclaration solennelle de Jésus, véritable sommet de la péricope : « Va dire à mes frères : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » (*Jo.*, 20, 17). Dans le contexte du quatrième évangile ces paroles sont lourdes de sens. Jésus avait déjà parlé à plusieus reprises, avec une insistance plus spéciale dans le discours après la Cène, de l'heure de son retour au Père, du moment de son départ et de sa montée vers le Père (*cf.* 3, 13 ; 6, 62 ; 7, 33 ; 8, 14 ; 13, 1. 3 ; 14, 12. 28 ; 16, 5. 7. 10. 17. 28 ; 17, 5. 13). Le moment de ce retour, de cette montée, le voici enfin arrivé. Jésus ne veut pas que Marie le retienne : « Je ne suis pas encore monté », et il ajoute : « Va dire à mes frères : Je monte...». Le point culminant du récit dramatique est en même temps le point d'aboutissement d'un thème théologique que l'évangéliste a souligné dans toute la prédication de Jésus.

Où faut-il donc chercher, si elle existe, la pointe théologique de l'histoire des pèlerins d'Emmaüs ? Nous avons déjà dit que cette pointe n'est pas apologétique : le narrateur ne se soucie pas de fournir une nouvelle preuve de la résurrection et de sa réalité tangible ; cette préoccupation est celle qu'on décèle dans les récits des apparitions de Jésus à ses apôtres. L'accent n'est même pas mis, nous l'avons noté également, sur l'apparition elle-même. Tout le récit converge vers la scène finale de la reconnaissance de Jésus par les disciples. C'est ce moment de la reconnaissance qui tient le lecteur en suspens ; et effectivement, Jésus disparaît à ce moment même : l'histoire est pratiquement achevée. Puisque l'attention se porte tout entière vers cette scène de la reconnaissance, c'est là que nous

avons chance de découvrir une intention théologique si Luc en a réellement une.

Voici donc le passage qui doit nous éclairer, celui où le récit atteint le paroxysme d'émotion et trouve en même temps son dénouement : « S'étant donc mis à table avec eux, il prit le pain, le bénit, puis le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent, et ils le reconnurent ; mais lui, il avait disparu de devant eux » (v. 30s.).

En fait, le récit n'est pas fini : les disciples se rappellent combien leur cœur était brûlant tandis que Jésus leur expliquait les Ecritures ; ils se remettent en route, pour aller prévenir les apôtres. Et que vont-ils leur dire ? Le verset suivant, qui met le vrai point final à cette histoire, nous l'apprend : « Ils se mirent à raconter ce qui s'était passé en chemin, et comment il s'était fait reconnaître d'eux à la fraction du pain » (v. 35).

L'histoire atteint donc son sommet au moment où les disciples reconnaissent Jésus au geste qu'il fait en rompant le pain. La péricope n'étant pas achevée, elle se termine sur la même notation : c'est à la fraction du pain que les disciples ont reconnu le Sauveur. L'insistance de Luc sur ce détail est manifeste, et il est difficile de penser qu'elle est dépourvue de signification. Pour en saisir la portée, il faut commencer par s'assurer du sens à donner à cette expression : la fraction du pain.

2. Commençons par reconnaître que les exégètes ne sont pas d'accord. Pour les uns, Jésus a réellement réitéré le rite eucharistique à Emmaüs ; les autres font valoir, au contraire, que l'expression « fraction du pain » était courante chez les Juifs de Palestine pour caractériser la manière dont commençait n'importe quel repas : rien n'obligerait donc à penser que Jésus a renouvelé, pour les deux disciples, le geste de la Cène dont ils n'avaient probablement pas encore entendu parler.

Posée en ces termes, la question est insoluble. Mais elle est mal posée. On procède comme si nous entendions la relation des faits de la bouche même de Cléophas. Dans ce

cas, il est exact que le geste de la fraction du pain ne suffirait pas à indiquer qu'il s'agit d'un repas eucharistique. A la table des Juifs pieux, il était normal que celui qui préside le repas prononce une action de grâces à Dieu pour ses bienfaits ; après quoi il rompait le pain et distribuait les morceaux. Mais le récit que nous lisons n'est pas écrit par un Juif palestinien à l'intention d'autres Juifs palestiniens. La question qui se pose n'est pas de savoir ce que l'expression aurait pu signifier sur les lèvres de Cléophas, s'il l'a employée en racontant son histoire aux apôtres ; il faut se demander ce que Luc, qui nous fait ce récit, entend par cette expression et ce qu'il veut nous faire comprendre en l'employant.

Le problème posé comme il se doit, la solution n'offre plus de difficulté. L'expression « fraction du pain » est employée par Luc dans un second passage, *Act.*, 2, 42 : « Les croyants persévéraient dans l'enseignement des apôtres et dans la communion, dans la fraction du pain et dans les prières ». Ce texte veut caractériser la vie chrétienne des premiers fidèles ; la « fraction du pain » ne peut s'y entendre d'un repas ordinaire, même pris en commun. Il s'agit d'un acte religieux, mentionné comme tel parmi d'autres actes religieux. Il faut noter d'ailleurs que si, chez les Juifs l'expression désigne le rite par lequel on commençait un repas, elle ne s'applique jamais au repas dans son ensemble. Quand les chrétiens se réunissent pour un repas, on ne peut se contenter de dire qu'ils se rassemblent pour le rite qui caractérise le début du repas. Parlant de la fraction du pain pour un rite qui se suffit à lui-même et qui caractérise leur vie religieuse, les chrétiens ne peuvent désigner qu'un usage qui leur est particulier. Cet usage, nous pouvons l'identifier avec certitude en nous référant à la vieille formule liturgique qui nous est conservée dans tous les récits de la Cène (*Mat.*, 26, 26 ; *Mc.*, 14, 22 ; *Luc*, 22, 19 ; 1 *Cor.*, 10, 16 ; 11, 24) : la veille de sa Passion, Jésus, ayant pris du pain, l'avait rompu et enjoint aux apôtres d'accomplir le même rite en mémoire de lui.

« Persévérer dans la fraction du pain » n'a de sens, même pour des chrétiens de milieu palestinien, qu'en se référant à la célébration chrétienne du mystère eucharistique. La chose devient plus évidente encore dans le langage des chrétiens du monde grec pour lesquels Luc écrit son ouvrage et dont il connaît le vocabulaire. Ces chrétiens ne pouvaient pas songer à un rite juif qu'ils ne connaissaient pas ; pour eux, l'expression « fraction du pain » ne pouvait avoir qu'un seul sens, l'eucharistie.

Le ch. 20 des Actes nous montre les chrétiens de Troas réunis pour « rompre le pain » (v. 7 ; *cf.* v. 11). L'assemblée se tient au premier jour de la semaine, le dimanche, qui est aussi le jour où Jésus est ressuscité (*Luc*, 24, 1 ; *cf. Jo.*, 20, 1. 19) ; la solennité de la réunion est soulignée par la profusion du luminaire (v. 8). De toute évidence, il s'agit d'un acte du culte chrétien, désigné d'après l'expression traditionnelle qu'on emploie au moment le plus solennel de la réunion, quand on rappelle le geste et les paroles de Jésus à la Cène.

Deux autres textes des Actes reprennent la même expression. En 2, 46, Luc montre les premiers chrétiens « fréquentant assidûment le Temple et rompant le pain dans leurs maisons ». Que viendrait faire, dans un tableau de la vie chrétienne, l'indication que les croyants, après avoir participé à la liturgie du Temple, prennent leurs repas chez eux ? Mais l'expression ne désigne pas un repas, et on comprend que Luc tienne à évoquer, en même temps que la participation aux liturgies juives, la participation à l'acte cultuel spécifiquement chrétien, qui ne se faisait évidemment pas au Temple mais dans quelque maison particulière. C'est également une célébration eucharistique qu'il faut reconnaître dans la fraction du pain faite par saint Paul au moment de son naufrage à Malte (*Act.*, 27, 35). Paul accomplit un rite, qui intéresse le salut de ses compagnons (v. 34), et Luc en parle dans les termes dont il avait usé en racontant l'assemblée eucharistique de Troas. Il est difficile d'admettre que Luc ne songe qu'à un repas ordinaire.

Ainsi donc, si l'on tient compte du vocabulaire de Luc et de ce qu'il pouvait signifier pour des chrétiens du premier siècle vivant dans le monde grec, il n'est pas possible de ne pas comprendre que les disciples d'Emmaüs ont reconnu le Seigneur au moment où il célébrait l'eucharistie. C'est sur cette donnée, répétée deux fois, que Luc veut arrêter l'attention de son lecteur, et nous devons supposer qu'il le fait à bon escient.

3. Une dernière comparaison va nous aider à saisir toute la portée de la constatation que nous venons de faire. Au ch. 8 des Actes, Luc a raconté l'histoire de l'eunuque éthiopien dans un récit dont la structure ressemble étonnamment à celle de l'histoire qui nous occupe. L'Ethiopien s'en revient de Jérusalem et chemine sur la route de Gaza. Le diacre Philippe le rattrape et l'interroge sur ce qu'il lit, comme Jésus rattrape les deux disciples et les interroge sur ce qu'ils disent. Philippe explique alors à l'étranger les prophéties messianiques comme Jésus le fait pour les disciples. A l'invitation des disciples qui retiennent Jésus chez eux correspond alors la demande que l'eunuque fait à Philippe : « Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? » (v. 36). Philippe le baptise et disparaît aussitôt, emporté par l'Esprit, comme Jésus disparaît, après avoir rompu le pain, au moment où les disciples le reconnaissent.

L'histoire de l'eunuque éthiopien est l'histoire de son baptême ; c'est au baptême que tout le récit conduit, et une fois l'eunuque baptisé, Philippe peut disparaître. Une grande place est faite à l'explication des Ecritures (v. 31-35), mais ces explications, si importantes qu'elles soient, ne sont qu'une préparation au baptême, point d'aboutissement et sommet de la péricope.

Dans l'histoire des disciples d'Emmaüs l'explication des Ecritures (v. 25-28) joue également un rôle auquel saint Luc attache beaucoup d'importance. Ce n'est pas pour rien qu'il rappelle cette leçon d'exégèse aussitôt après la disparition de Jésus (v. 32), pas pour rien non plus qu'il reprend la même leçon dans le récit de l'apparition de Jésus aux

apôtres (v. 44-48), et qu'il lui fait toujours une si grande place dans les résumés de la prédication apostolique qu'il a conservés dans les Actes. Mais l'explication des Ecritures n'est qu'une préparation. Dans le cas des disciples d'Emmaüs, elle doit leur donner les dispositions de foi qui vont leur permettre de reconnaître finalement le Seigneur. Elle ne suffit cependant pas à provoquer cette reconnaissance ; il y faut encore le sacrement de la fraction du pain. Au-delà du salut qui s'enseigne sur la base du témoignage des Ecritures, il y a le salut qui agit et qui opère dans le sacrement.

Nous voyons ainsi se dégager peu à peu la signification profonde de l'histoire des pèlerins d'Emmaüs. Non, nous n'avons pas affaire à une simple anecdote édifiante. Dans la pensée de l'évangéliste, cette histoire comporte un enseignement théologique qu'il importe de bien saisir. Les Ecritures conduisent au Christ ; tout entières elles témoignent que Jésus, mort et ressuscité, est vraiment le Messie annoncé par les prophètes. Elles préparent ainsi à reconnaître le Christ vivant et présent. Mais pour qu'on le reconnaisse, le contact doit s'établir, et le grand moyen pour cela, c'est la fraction du pain. Les Ecritures rendent témoignage au Christ ressuscité, mais c'est l'eucharistie qui donne aux croyants le Christ ressuscité, vivant et présent. C'est ainsi que, pour les chrétiens, l'eucharistie est le grand signe de la résurrection du Seigneur, le signe auquel ils reconnaissent que le Seigneur est vivant et présent.

Nous sommes habitués à l'idée que l'eucharistie est le mémorial de la passion du Sauveur, et elle l'est en effet. Mais ce serait rétrécir sa signification de n'y voir que la mort de Jésus, sans y voir en même temps sa résurrection. Pour les premiers chrétiens, la mort et la résurrection ne constituent qu'un seul mystère, inséparable d'ailleurs de son troisième moment : celui de la parousie. Notre tendance à trop isoler les phases de ce mystère ne va pas sans un certain appauvrissement dans l'intelligence que nous en avons. Nous pensons à la passion rédemptrice, que partout

le crucifix nous rappelle ; nous faisons un chemin de la croix qui s'arrête à la mise au tombeau. Les premiers chrétiens ne séparaient pas les mystères douloureux de la gloire de Pâques, ni celle-ci de sa manifestation au dernier jour. La célébration eucharistique actualise le sacrifice de la croix, mais aussi la glorieuse résurrection de celui qui est vivant et nous fait participer à sa vie; elle a en même temps une orientation essentiellement eschatologique : « Chaque fois que vous mangez de ce pain et buvez de ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.*, 11, 26). L'eucharistie est le mémorial de la mort de celui qui est le Seigneur par sa résurrection et dont on attend l'avènement. Elle est le signe par lequel nous reconnaissons que Jésus, vivant et présent, est véritablement ressuscité ; elle est en même temps l'aliment qui nourrit notre attente en sa venue et l'espérance qui nous pousse à l'invoquer : « Viens, Seigneur Jésus ! », *Marana tha !*

Dom Jacques DUPONT.

NOTE

Texte d'une conférence donnée à Rome aux séminaristes du Collège Brésilien ; on y reprend sous une forme moins technique les principales conclusions d'une étude plus développée : *Les pèlerins d'Emmaüs* (*Luc, XXIV*, 13-35), publiée dans les *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Scripta et Documenta, 1), Montserrat, 1953, p. 349-374. Signalons que ce travail a retenu l'attention sympathique du P. H. SUASSO, *Een moderne evangelie-exegese : De Emmausgangers*, dans la revue *Bijdragen*, XVI (1955) p. 204-207. Nous avons pu mettre à profit pour le présent article une excellente étude de Ph.-H. Menoud qui n'avait pas encore paru au moment où nous avons achevé notre premier travail : *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XXXIII (1953), p. 21-36. D'autres études toutes récentes ont un rapport moins immédiat avec le point de vue auquel nous nous sommes placés dans cet article ; il convient cependant de signaler la principale d'entre elles : P. SCHUBERT, *The Structure and Significance of Luke* 24, publiée dans les *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschraft, 21), Berlin, 1954, p. 164-186; on a noté (X. LÉON-DUFOUR, *Rech. Sc. Rel.*, XLIV (1956), p. 56, n. 12) la convergence des conclusions littéraires de cet auteur avec celles de l'article des *Miscellanea Ubach.*

L'EUCHARISTIE SELON SAINT PAUL

A deux reprises, dans la première lettre aux Corinthiens, saint Paul parle de l'Eucharistie. La première fois, c'est à propos des repas sacrés des païens, auxquels nul chrétien ne doit participer :

C'est pourquoi, mes bien-aimés, fuyez l'idolâtrie. Je vous parle comme à des gens sensés ; jugez vous-mêmes de ce que je dis. La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique. Considérez l'Israël selon la chair. Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? Qu'est-ce à dire ? Que la viande sacrifiée aux idoles soit quelque chose ? Ou que l'idole soit quelque chose ? Mais ce qu'on sacrifie, c'est aux démons qu'on le sacrifie et à ce qui n'est pas Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons. (I *Cor.*, 10, 14-21).

La seconde fois, c'est pour réprimer des abus qui s'étaient glissés dans la cérémonie de l'agape chrétienne, qui devenait prétexte pour certains à repas copieux, tandis que les plus pauvres avaient à peine de quoi manger. Paul rappelle la cérémonie essentielle qui donne son sens au repas sacré de la communauté chrétienne.

Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : Le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. » De même, après le repas, il prit la coupe en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang ; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en mémoire de moi. » Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du

Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi, quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même, et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe ; car celui qui mange et boit, mange et boit sa propre condamnation, s'il n'y discerne le corps. C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et d'infirmes, et que bon nombre sont morts. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais par ses jugements, le Seigneur nous corrige, pour que nous ne soyons point condamnés avec le monde. (I *Cor.*, 11, 23-32).

Saint Paul écrivit la première lettre aux Corinthiens lors de son séjour de deux années à Ephèse, soit au début, vers 55, soit plus probablement à la fin, vers Pâque 57. De toute façon, la lettre aux Corinthiens est de quelques années plus ancienne que le premier évangile, celui de Marc. Son enseignement sur l'Eucharistie est donc le plus ancien témoignage que nous possédions, et c'est assez dire son importance. Dans cette étude, nous envisagerons successivement : 1. L'institution de la Cène par le Christ, telle que la raconte saint Paul. — 2. La conception théologique que Paul se fait de l'Eucharistie. — 3. La valeur du témoignage de Paul.

1. *Institution de la Cène par le Christ.*

Le récit de Paul (11, 23-25) ne diffère pas essentiellement de celui de Marc et de Matthieu. Soulignons brièvement les ressemblances et les divergences. Selon Paul, Jésus célébra la Cène « dans la nuit même où il fut livré », ce qui correspond entièrement au récit des évangiles synoptiques (cf. *Mc.*, 14, 22-24 et 14, 26 ss.). Comme Marc, Paul mentionne une action faite sur le pain, puis une action faite sur le vin. A propos du pain, les gestes de Jésus sont les mêmes : il *prend* le pain, *rend grâce* (ou : prononce la bénédiction), le *rompt* (Paul ne mentionne pas l'action de donner, mais elle est implicite) et dit ces mots : « *Ceci est mon corps* ». Paul ajoute : « Qui (est) pour vous » et « faites ceci en mémoire de moi ». La première partie, absente de Marc et de Matthieu est probablement une

addition théologique de Paul lui-même, sur laquelle nous aurons à revenir. Quant à la seconde partie, absente également de Marc et de Matthieu, elle doit reproduire une parole réelle du Christ, prononcée lors de la Cène ; mais il est probable que, primitivement, elle n'était pas jointe à la parole sur le pain. Nous reviendrons également sur sa signification théologique.

A propos du vin, saint Paul ne dit rien des gestes préparatoires du Christ. Il mentionne seulement que la coupe fut consacrée par Jésus « après le repas ». Si l'on admet que la Cène fut célébrée au cours d'un véritable repas pascal, cela signifierait que Jésus consacra la dernière des quatre coupes de vin prévues au cours de ce repas. Cette dernière coupe, bien que la plus solennelle, était prise en fait après l'achèvement du repas proprement dit. Quant à la parole prononcée par Jésus sur le vin, sa formulation diffère notablement chez Paul et chez Marc :

Ceci est mon sang de l'Alliance, qui est versé pour beaucoup (Marc).

Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang (Paul).

Les deux formules comprennent un sujet, une copule et un prédicat. Malgré la différence d'expression, le sujet est identique : dans Marc « ceci » désigne le vin contenu dans la coupe ; dans Paul, l'expression « cette coupe » est une figure grammaticale bien connue, selon laquelle le contenant est exprimé en lieu et place du contenu (*cf.* au verset suivant : « chaque fois que... vous boirez la coupe »). Dans Paul comme dans Marc, c'est donc le vin contenu dans la coupe qui est sujet de la proposition. Ce vin est « la nouvelle Alliance en mon sang » ; comment comprendre cette phrase ? Paul, on le notera, utilise les mêmes mots que Marc : *Alliance* et *sang*, mais dans l'ordre inverse. La différence toutefois est moins grande qu'elle ne paraît à première vue. Pour le comprendre, il faut se référer à la scène décrite en *Ex.*, 24, 3-8, conclusion de l'ancienne Alliance au pied du Sinaï, par l'intermédiaire de Moïse. Le prophète ordonne d'immoler des jeunes taureaux sur

l'autel qu'il vient de faire construire, puis il prend le sang des victimes, en répand une partie sur l'autel et asperge le peuple avec le reste. Comme l'explique le P. de Vaux : « Moïse, intermédiaire entre Yahvé et le peuple, les unit symboliquement en répandant sur l'autel, qui représente Yahvé, puis sur le peuple, le sang d'une même victime. Le pacte est ainsi ratifié par le sang, *cf. Lv.*, 1, 5, comme la Nouvelle Alliance le sera par le sang du Christ ». Dans Marc, la formule « mon sang de l'Alliance » signifie « mon sang qui ratifie l'Alliance » ; dans Paul, l'expression « la nouvelle Alliance dans mon sang » signifie : « la nouvelle Alliance ratifiée, statuée par mon sang ». Comme souvent dans le N. T., sous l'influence des langues sémitiques, la préposition « en » revêt un sens causal : « par le moyen de ». Paul reprend donc substantiellement la formule de consécration telle qu'elle nous a été transmise par Marc ; mais il en change la formulation littéraire en substituant l'effet à sa cause. Il faut donc comprendre en définitive : « Le vin contenu dans cette coupe est mon sang qui établit et ratifie la nouvelle Alliance ».

2. *La signification théologique.*

D'accord avec les évangiles synoptiques, Paul enseigne donc aux fidèles de Corinthe que, la nuit où il fut livré, le Christ prit du pain et prononça sur lui cette parole : « Ceci est mon corps ». Il prit ensuite une coupe de vin et prononça sur elle une phrase qui signifiait : « Ceci (le vin contenu dans cette coupe) est mon sang qui ratifie la nouvelle Alliance ». Quelle portée l'apôtre donnait-il à ces paroles du Christ ? Pour le comprendre, analysons le contexte dans lequel saint Paul insère le récit de l'institution de la Cène.

a. *Ceci est mon corps.*

Il serait vain de discuter le sens exact de la copule « est » : marque-t-elle une identité absolue : « Ce pain est réellement mon corps » ; ou une simple comparaison ana-

logique : « Ce pain représente mon corps, suggère mon corps » ? En soi, la phrase pourrait à la rigueur s'entendre dans un sens purement comparatif, comme lorsque le Christ affirme : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments... » (*Jo.*, 15, 1, 5). Mais le contexte montre clairement que Paul comprend les paroles de Jésus dans un sens très réaliste. Il ajoute en effet, s'en prenant à ceux qui participaient inconsidérément au repas sacré : « C'est pourquoi, quiconque mange le pain ou boit la coupe du Seigneur indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur » (11. 27), il commettra une faute contre le corps et le sang du Seigneur. Ainsi, avant de manger le pain et de boire le vin consacré, il est nécessaire de s'examiner soi-même pour s'assurer que l'on a une conscience droite, autrement, on s'exposerait au châtiment divin pour n'avoir pas su « discerner le corps» (11, 28, 29). Cette dernière expression doit dissiper toute velléité d'édulcorer la pensée de l'apôtre ; pour lui, ce qui est présent sur la table sainte, c'est *réellement* le corps et le sang du Christ. Beaucoup de chrétiens déjà sont frappés de maladies et même de mort précisément parce qu'ils ont traité le pain et le vin consacrés sans y reconnaître autre chose : le corps même du Christ. Toute action indigne faite contre le pain et le vin consacrés est donc par le fait même un sacrilège contre le corps et le sang du Christ.

Saint Paul avait été aussi explicite lorsqu'il avait mentionné l'Eucharistie à propos de la participation aux repas sacrés des païens : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (10, 16). Certains ont pensé que Paul ne parlait pas ici de communion au corps physique du Christ, mais d'union spirituelle avec la communauté chrétienne, que Paul appelle aussi le « corps du Christ ». Une telle interprétation fait violence au contexte et méconnaît le fondement paulinien du thème «église = corps du Christ». Paul affirme lui-même, aussi clairement que possible, que

si la communauté chrétienne peut former le « corps du Christ », au sens large, c'est précisément parce qu'elle participe au corps physique du Christ : « *Puisqu'*il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, *car* tous nous avons part à ce pain unique » (10, 17), ce pain qui est précisément le corps réel, physique, du Christ. Dans un article excellent, paru dans la Revue Biblique, le Père Benoit a fortement souligné le réalisme sacramentel des formules pauliniennes ; nous ne pouvons mieux faire que de reproduire ici le commentaire qu'il donne de 1 *Cor.*, 10, 16-17 :

« Le contexte interdit de ne voir dans ce corps unique formé par les chrétiens qu'une métaphore de leur commune unité dans le Christ. Il est trop clair, en effet, que ce corps, c'est d'abord le corps individuel du Seigneur, mort et ressuscité, auquel ils communient en recevant le pain eucharistique. Le mot *sôma* ne peut avoir que le même sens aux vv. 16 et 17. Or l'inférence de l'un à l'autre verset est remarquable : en recevant dans leur corps, par le rite sacramentel, le corps du Christ, ils « sont », tous ensemble, un seul corps, c'est-à-dire ce corps, individuel d'abord, mais assumant en lui tous les corps de ceux qu'il s'unit. »

Le réalisme sacramentel, tel que Paul le conçoit, apparaît nettement encore lorsque l'on compare deux passages tels que celui sur la fornication (6, 12-20) et celui sur la participation aux banquets sacrés des païens (10, 14-22). Dans les deux cas, Paul fait appel au même argument pour interdire la fornication et l'idolâtrie : les chrétiens forment le corps du Christ. Parce que les chrétiens sont unis au Christ, ils ne peuvent s'unir ni à la prostituée, ni aux démons du paganisme. Mais notez le réalisme « physique » du premier passage :

« Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? Et j'irai prendre des membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? Certes non ! Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? Car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair. Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. »

Si Paul peut opposer ainsi l'union charnelle (réalisée dans la prostitution) et l'union du chrétien au Christ,

n'est-ce pas parce que toutes deux ont pour origine un contact *physique*, de corps à corps ? Formant un seul corps, avec la prostituée, par l'union charnelle, comment les chrétiens pourraient-ils encore former un seul corps, avec le Christ, par l'union eucharistique ?

N'en doutons pas, si saint Paul parle de « communion au sang et au corps du Christ » (10, 16), s'il affirme que ceux qui mangent le pain et boivent le sang indignement « sont coupables envers le corps et le sang du Seigneur » (11, 27), parce qu'ils ne savent pas « discerner le corps » (11, 29), c'est que, pour lui, après les paroles de la consécration, le pain et le vin sont devenus, d'une certaine façon et réellement, physiquement, le corps et le sang du Christ. Pour saint Paul, la parole du Christ : « Ceci est mon corps » signifie donc : « Ce pain est réellement, physiquement, mon corps ».

Ceci étant affirmé, il ne faut pas demander à l'apôtre plus qu'il ne veut nous donner. Paul n'expose pas une doctrine chrétienne de l'Eucharistie, il parle simplement de l'Eucharistie pour illustrer un argument ou pour redresser certains abus qui s'étaient glissés au sein de la communauté de Corinthe. Saint Paul affirme le fait : le pain et le vin consacrés sont devenus réellement le corps et le sang du Christ. Il ne nous dit rien sur le *comment* de cette transformation. Le pain a-t-il disparu pour laisser place au corps du Christ ? Pain et corps subsistent-ils sous les mêmes apparences ? Rien, dans les phrases de Paul, ne permet de résoudre le problème.

b. *L'Eucharistie - sacrifice.*

Mais il est possible de préciser la pensée de l'apôtre sur un autre point : le rapport qui unit la célébration eucharistique et le sacrifice de la croix. Après avoir rappelé l'institution de la Cène par le Christ, saint Paul ajoute : « Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous *annoncez* la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne (11, 26). Vous « annoncez », c'est-

à-dire, vous « proclamez » la mort du Seigneur. La célébration de la Cène eucharistique est donc une « proclamation » de la mort du Christ. Cette pensée de la passion était d'ailleurs présente dès le début, et c'est pourquoi Paul a voulu rappeler que Jésus célébra la première Cène « la nuit même où il fut livré » (11, 23), rappel qui revient encore dans l'addition paulinienne : « Ceci est mon corps, *qui est pour vous* », qui est livré pour votre salut. Cette mort du Christ n'est-elle pas signifiée au mieux par la consécration séparée du pain et du vin, comme par l'action de « briser » le pain qui va devenir le corps du Seigneur ?

On aurait tort toutefois de ne voir dans la Cène qu'une simple « commémoraison » de la passion du Christ. La pensée de l'apôtre va certainement beaucoup plus loin. Pour lui, le sang du Christ a scellé la nouvelle Alliance, comme jadis au Sinaï le sang des victimes avait scellé l'Alliance ancienne (*cf.* le texte de *Ex.*, 24, 3-8 cité plus haut). Beaucoup d'auteurs, même catholiques, refusent de faire ce rapprochement entre les deux événements. Il me semble cependant s'imposer pour les raisons suivantes. Tout d'abord, saint Paul ne fait pas dire au Christ : « Ceci est mon sang de l'Alliance », comme Marc et Matthieu ; il précise « Cette coupe est l'Alliance *nouvelle* en mon sang ». La formule de « Alliance nouvelle » est reprise de *Jér.*, 31, 31, qui lui-même annonce explicitement une Alliance destinée à remplacer celle que Dieu avait conclue avec son peuple au pied du Sinaï. D'autre part, pourquoi l'idée de l'Alliance est-elle mise en relation avec le sang, et non avec le corps du Christ, sinon justement parce que, dans la scène de *Ex.*, 24, 8, c'est avec le sang des victimes que l'Alliance ancienne avait été ratifiée ? On notera d'ailleurs la similitude des expressions, entre *Ex.*, 24, 8 : « Ceci est le sang de l'Alliance... » et *Mc.*, 14, 24 : « Ceci est mon sang de l'Alliance », qui devient chez Paul : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ». Enfin, l'expression « Faites ceci en mémoire de moi », que Paul mentionne à propos du pain et du vin,

avait par elle-même une résonnance « pascale ». Il est mentionné en effet en *Ex.*, 13, 9 que la célébration annuelle de la fête de la Pâque (avec immolation de l'Agneau) avait pour but de « rappeler » la sortie d'Egypte ; le rite pascal lui-même devait être un « mémorial ».

Ainsi, le sang du Christ « ratifie » la nouvelle Alliance comme le sang des taureaux avait « ratifié » l'ancienne Alliance. Mais ne l'oublions pas, les taureaux avaient été immolés en sacrifice à Yahvé. On peut donc penser que Paul établit un parallélisme entre la mort sacrificielle des animaux, lors de la conclusion de l'ancienne Alliance, et la mort sacrificielle du Christ, lors de la conclusion de la nouvelle Alliance. Et donc, chaque fois que les chrétiens, sur l'ordre du Chist, consacrent le pain et le vin eucharistiques, ils proclament la mort sacrificielle du Christ, celle qui a permis la ratification de l'Alliance nouvelle.

Cette intention « sacrificielle » de la Cène eucharistique est d'ailleurs assez nettement supposée aussi par l'argumentation de Paul en 10, 14-21. Il s'agit rappelons-le, d'interdire aux chrétiens de participer aux repas sacrés des païens c'est-à-dire à ces repas où l'on mangeait les viandes offertes en sacrifice aux dieux du paganisme. Le nœud de l'argumentation de Paul est constitué par ce fait, bien connu de ses lecteurs issus du judaïsme : manger la victime d'un sacrifice, c'est entrer en communion avec le Dieu auquel la victime fut immolée : « Considérez l'Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? » (10,18). En bon juif, Paul évite de prononcer le nom de Yahvé, et c'est pourquoi il parle de l'autel, et non de Dieu (comme dans *Ex.*, 24, 8, le sang est répandu sur *l'autel* et sur le peuple, pour ratifier l'Alliance entre *Dieu* et le peuple). Pour Israël donc, manger la victime offerte à Yahvé, c'est entrer en communion avec Yahvé, c'est partager le repas de Yahvé, s'asseoir à la même table que lui, ce qui est l'indice d'une familiarité insigne (*cf.* 10, 21 et *Mal.*, 1, 7, 12). De même, ceux qui mangent des victimes offertes en sacrifice aux idoles en-

trent en communion avec ces idoles, partagent leur repas et s'asseoient à leur table (10, 20, 21). Paul conclut son raisonnement en affirmant : « Vous ne pouvez boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez partager la table du Seigneur et la table des démons » (10, 21). Ici, le « Seigneur » désigne Dieu, et non le Christ comme en 10, 22, 26. La « table du Seigneur » n'est autre que l'autel sur lequel on sacrifie une victime (que l'on mange ensuite), selon une façon de parler courante dans l'Ancien Testament (*Mal.*, 1, 7, 12). Comment donc le chrétien pourrait-il s'asseoir à la même « table » que Dieu, sinon en mangeant le corps de la victime immolée en sacrifice à Dieu, le corps du Christ ? Ainsi, tout le raisonnement de Paul suppose que, pour lui, le pain et le vin consacrés sont le corps et le sang du Christ immolé en sacrifice à Dieu.

Bien entendu, Paul ne peut admettre que, par le culte eucharistique, le Christ puisse être immolé une nouvelle fois. Dans l'épître aux Romains, il affirme au contraire que « le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui » (6, 9). La Cène ne peut donc pas être un sacrifice *nouveau*. Elle est simplement l'unique sacrifice de la croix qui se perpétue, qui demeure tout au long des siècles, pour que chaque fidèle puisse « communier » au corps et au sang du Christ immolé une fois pour toute en sacrifice à Dieu, et entrer ainsi en communion avec Dieu, s'asseoir à la même table que Dieu, en attendant le banquet céleste éternel.

c. *Intention eschatologique de l'Eucharistie.*

Cette idée que le banquet eucharistique est une préparation au banquet céleste est beaucoup plus fortement soulignée dans les évangiles synoptiques que dans saint Paul (*cf. Mc.*, 14, 25). Elle n'est toutefois pas étrangère à l'apôtre. Après avoir rappelé l'institution de la Cène par le Christ, il ajoute en effet : « chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous an-

noncez la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il vienne* » (11, 26). Cette dernière précision, saint Paul ne l'a pas ajoutée simplement par soucis de précision chronologique ; il pense que la Cène que les chrétiens célèbrent actuellement est immédiatement ordonnée au retour du Christ, elle prépare sa Parousie. Comment ? Saint Paul ne le dit pas. Il nous est permis cependant de compléter sa pensée en utilisant sa propre théologie.

Si saint Paul a fortement souligné l'aspect sacrificiel de la Cène, il ne peut oublier cependant que le corps du Christ, présent sur la table eucharistique, c'est en fait le corps du Christ ressuscité, son corps glorieux, c'est-à-dire tout pénétré de la puissance de l'Esprit et transformé par elle. De même, il affirme que les chrétiens ne forment qu'un seul corps parce qu'ils participent au pain unique qui est le corps physique du Christ (10, 17). Mais n'oublions pas que ce corps du Christ autour duquel se forme peu à peu son corps « mystique », c'est son corps transformé par la gloire de l'Esprit (*cf. Col.*, 3, 1) ; en buvant le sang du Christ, les chrétiens ne forment qu'un seul corps parce qu'ils sont abreuvés par un seul et même Esprit (1 *Cor.*, 12, 13). Si Jésus doit revenir un jour, c'est avec son corps transfiguré par la gloire, et pour transformer nos propres corps à la ressemblance du sien (*Phil.*, 3, 21 ; *Col.*, 3, 1-4), sous la puissance de l'Esprit. Il existe donc bien un lien intime entre l'Eucharistie et le retour du Christ. L'Eucharistie, c'est le corps glorieux du Christ, par lequel le fidèle entre en communion avec Dieu et avec son Esprit vivifiant. Lors de son retour, le Christ achèvera l'œuvre commencée en communiquant pleinement l'Esprit, principe de renouvellement eschatologique du monde et de nos corps.

3. *Valeur du témoignage de Paul.*

Le réalisme sacramentel de l'Eucharistie, tel que le conçoit saint Paul, est tellement évident qu'il est difficile de le nier sans parti pris. Certains auteurs non catho-

liques ont cru toutefois tourner la difficulté que cela représentait pour eux en affirmant que, précisément, Paul était responsable de l'introduction du culte eucharistique dans l'Eglise. En d'autres termes, c'est Paul, et non le Christ, qui aurait « institué » l'Eucharistie, sous l'influence des religions à mystère. Cette position extrémiste a été vigoureusement combattue, même par de nombreux auteurs protestants. On n'a pas manqué de souligner l'origine juive, et non hellénistique, des rites eucharistiques. Ce sujet étant traité dans un autre article de ce numéro, je voudrais insister seulement sur deux points qui touchent directement les textes pauliniens.

Rappelant aux fidèles de Corinthe l'institution de l'Eucharistie par le Christ, saint Paul commence par ces mots : « Pour moi, en effet, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis... » On rapprochera cette formule de celle qui, un peu plus loin, introduit le rappel des notions kérygmatiques chrétiennes les plus fondamentales :

> « Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les écritures, qu'il est apparu à Céphas puis aux Douze... » (1 *Cor.*, 15, 3-5).

Dans les deux cas, Paul ne veut pas donner un enseignement nouveau, mais rappeler ce qu'il a enseigné lors de la première évangélisation de Corinthe, en hiver de l'an 50. Dans les deux cas, il affirme n'avoir transmis aux Corinthiens que ce qu'il avait lui-même reçu. Les expressions « recevoir... transmettre » sont des expressions techniques que l'on trouve fréquemment chez les rabbins pour désigner précisément la chaîne ininterrompue des « traditions » qui se transmettaient de génération en génération dans les écoles rabbiniques. Paul, l'ancien disciple du rabbin Gamaliel, « transmet » à son tour les traditions qu'il a reçues lui-même. Il dit bien, il est vrai, qu'il transmet ce qu'il a reçu « du Seigneur », mais on l'admet assez communément aujourd'hui, il ne faut pas entendre par là

une communication reçue directement du Christ (pour le dire, Paul aurait utilisé une autre préposition grecque). Saint Paul veut simplement laisser entendre que les traditions qu'il transmet ont leur origine dans l'enseignement même du Christ, tel qu'il fut conservé dans les communautés chrétiennes. Ainsi donc, l'enseignement sur l'institution de l'Eucharistie par le Christ faisait partie de la catéchèse chrétienne primitive, tout comme l'affirmation du mystère central de la mort et de la résurrection du Christ.

Cette conclusion est confirmée par une remarque d'ordre littéraire. Quand on compare le récit de l'institution de l'Eucharistie tel qu'il est rapporté par Marc et par Paul, on est bien obligé de reconnaître que les deux « traditions » offrent assez de ressemblances pour remonter à un événement identique, mais assez de différences aussi pour apparaître indépendantes l'une de l'autre. En particulier, c'est une gageure que de vouloir faire dépendre Marc de Paul, comme ont essayé de le faire ceux qui voulaient que Paul soit « l'inventeur » du culte eucharistique. Marc représente probablement la catéchèse chrétienne primitive telle qu'elle était donnée à Jérusalem ; Paul la catéchèse des milieux chrétiens d'Antioche. Ainsi, Marc ne dépend pas de Paul, et Paul n'invente rien, mais dépend lui-même d'une « tradition » qu'il a reçue et qu'il transmet fidèlement.

A vrai dire, cette affirmation concerne avant tout le récit même de l'institution de la Cène par le Christ. Quant à l'interprétation théologique que Paul en donne, on pourra en apprécier la valeur en comparant l'enseignement de Paul à celui de Jean (qui représente également une tradition indépendante) et à celui des évangiles synoptiques. Remarquons d'ailleurs qu'à aucun moment, Paul ne s'adresse à ses lecteurs comme s'il leur enseignait une doctrine qu'ils eussent ignoré. Même dans ses développements théologiques, il ne fait que rappeler des vérités évidentes

à ses lecteurs pour les mettre en garde contre certains dangers menaçant la communauté.

Le témoignage de saint Paul est donc un document de toute première valeur. Il nous renseigne sur le réalisme avec lequel les communautés chrétiennes primitives interprétaient les paroles eucharistiques du Christ ; il nous indique également combien, dès les origines chrétiennes, la Cène fut mise en relation avec la mort sacrificielle du Christ, gage du banquet céleste qui sera inauguré lors du retour glorieux du Seigneur.

M.-E. Boismard.

LE CHAPITRE VIe DE SAINT JEAN

Le chapitre où saint Jean a exprimé tout l'essentiel de sa doctrine eucharistique constitue l'un de ces grands tableaux historiques et théologiques dont il a le secret. L'enseignement s'y trouve étroitement mêlé à la vie et progresse de façon dramatique par le jeu du dialogue, des incompréhensions et des refus, jusqu'à l'option décisive de la foi ou de l'incrédulité. Il s'insère comme une doctrine vivante au cœur du conflit entre Jésus et le monde, entre la lumière et les ténèbres. C'est dire son importance capitale aux yeux de l'évangéliste.

Un problème préalable se pose, problème que n'a pas voulu trancher le Concile de Trente : le pain de vie du chapitre VIme de saint Jean est-il vraiment l'eucharistie ? et s'il l'est, l'eucharistie est-elle visée dans tout le discours ou seulement dans sa dernière partie ? La signification eucharistique s'étend-elle au récit même de la multiplication des pains ?

Il est incontestable, et maintenant à peu près incontesté, que la dernière partie du discours décrit le sacrement eucharistique (*Jo.*, 6, 51 b - 58). Si incontestable que certains, parmi les exégètes, que gênent chez saint Jean un enseignement sacramentaire aussi net et aussi insistant, — ainsi Bultmann, — n'hésitent pas à attribuer cette section à un rédacteur ultérieur, soucieux d'aligner le IVme évangile sur l'enseignement sacramentel commun de l'Eglise. De ce caractère eucharistique témoigne le réalisme du vocabulaire : du pain qu'il faut manger, on passe au pain

qu'il faut « mâcher » et au sang qu'il faut boire, à la « chair », qui est « vraiment une nourriture » et au «sang», qui est « vraiment une boisson » (6,55). Le point de vue sacrificiel est évoqué sans ambiguïté par la formule « ma chair pour la vie du monde », toute proche de la formule eucharistique paulinienne : « Ceci est mon corps pour vous » (I *Cor.*, 11, 24). Dans cette section encore, Jésus ne dit plus : « Je suis le pain de vie », mais : « Voici (ou : ceci est) le pain descendu du ciel » (6,58, *cf.* 50), côtoyant de très près la formule de consécration eucharistique « Ceci est mon corps ». Enfin l'annonce de la trahison de Judas aux derniers versets du chapitre ajoute un lien encore avec le repas de la dernière Cène.

Que l'évangéliste pense déjà à l'eucharistie dans le récit de la multiplication des pains, cela ne paraît guère douteux. Si Jean y donne, comme nous le verrons, un tel relief à l'idée du repas messianique organisé, dirigé et servi par Jésus, c'est qu'il a déjà présente à l'esprit la table où le Christ rassasiera les siens. Les termes employés pour décrire le miracle sont, comme dans les Synoptiques, rigoureusement parallèles à ceux de l'institution eucharistique. « Ayant pris le pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le donna », dit le texte eucharistique de saint Luc (22, 19). « Il prit les pains et ayant rendu grâces, il les distribua », écrit saint Jean à propos du miracle (6, 11). Seule manque la mention de la fraction du pain, qui se trouve au contraire dans le récit synoptique de la multiplication des pains. Mais loin d'infirmer le caractère eucharistique du récit johannique, ce fait s'explique précisément, nous le verrons aussi, par la doctrine eucharistique du IV[me] évangile. Autre trait de caractère eucharistique : l'ordre de ramasser les restes. A la différence des évangiles synoptiques, Jésus le donne lui-même ; il charge ses disciples de son exécution, comme d'une mission qui leur est confiée et il le motive par ces mots : « de peur que rien ne se perde » (6, 12). Dans les autres évangiles, il semble s'agir des restes laissés et ramassés par la foule, et selon saint

Marc ces restes comprennent du poisson aussi bien que du pain ; dans le IVme évangile il n'est question que de pain et peut-être de pain qui reste à distribuer en surabondance. Jean paraît penser déjà au pain impérissable dont Jésus parlera le lendemain à Capharnaüm (6, 27)[1]. Enfin la mention de la proximité de la Pâque, que rien ne nécessite apparemment et qui est propre à saint Jean, ne peut guère signifier autre chose, au seuil de ce chapitre, que l'annonce de la Pâque nouvelle, dont l'eucharistie chrétienne sera le sacrement.

Quant à la première partie du discours de Capharnaüm (6, 26-51 a), on ne peut nier que, prise en elle-même et isolément, elle pourrait s'expliquer sans référence directe au sacrement. Jésus se présente aux hommes comme le pain vivant descendu du ciel et donné par Dieu au monde. En soi, cette image pourrait n'être que l'un quelconque des grands symboles johanniques, qui signifient que Jésus est le Sauveur envoyé par le Père et auquel on doit croire pour avoir la vie éternelle. Jésus serait alors le pain céleste comme il est le bon pasteur et la lumière du monde. Et de fait, quand les Juifs murmurent en disant : « Comment peut-il dire à présent : Je suis descendu du ciel ? » ce n'est pas contre le mystère eucharistique qu'ils s'insurgent, c'est contre la prétention messianique de Jésus. Toutefois le lien étroit de cette section avec la multiplication des pains d'une part et surtout avec la section proprement eucharistique d'autre part oblige à l'interpréter dans la perspective sacramentelle. Et cela d'autant plus que l'unité littéraire des deux sections paraît solidement établie[2]. Plus encore, la doctrine eucharistique de saint Jean, centrée qu'elle est sur l'Incarnation, exige ce premier développement sur Jésus pain de vie et sur la foi à sa Personne et à sa mission. En sorte que les deux parties du discours se compénètrent et s'étaient mutuellement. L'Incarnation tend au don eucharistique et s'achève en lui ; l'eucharistie de son côté ne prend son sens que dans la foi au Christ, pain vivant descendu du ciel pour donner la vie au monde.

Si l'on cherche le point central de la doctrine eucharistique de saint Jean, il est évident qu'à la différence de saint Paul et des évangiles synoptiques, il ne se trouve pas dans l'idée du mémorial de la mort du Seigneur et de l'attente de la venue du Royaume. Il n'est pas non plus dans la doctrine du rassemblement des chrétiens en un corps unique par la participation au même et unique pain. Jean n'ignore pas pourtant l'aspect sacrificiel du sacrement. La formule « ma chair pour la vie du monde » (6, 51) ne laisse, nous l'avons dit, aucun doute à cet égard. L'allusion sacrificielle eucharistique y est d'autant plus claire que Jésus n'y parle pas, comme en 10, 15. 17 ou 15, 13, du don de sa « vie », mais de sa « chair ». L'aliment de vie éternelle est la chair du Christ offerte en sacrifice pour le monde. De son côté, l'allusion au sang qu'il faut boire désigne la coupe sacrificielle ; elle évoque infailliblement le « sang répandu pour vous » des récits paulinien et synoptiques de l'institution sacrificielle. Jean n'ignore pas non plus, tant s'en faut, l'aspect eschatologique du sacrement. Pour lui l'eucharistie est par excellence le sacrement de la vie éternelle. Le fidèle y reçoit par anticipation le don de la vie et le gage de la résurrection finale : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour » (6, 54). Mais, en relation avec cette idée de la vie, tout s'organise pour saint Jean autour de l'idée de la nourriture ou du pain. Pour lui l'eucharistie est « le pain de vie » ou « le pain descendu du ciel ».

Dans le récit johannique, la révélation de l'eucharistie s'inscrit d'abord dans le cadre des espérances messianiques juives. Parmi ces espérances figurait l'attente du repas qui réunirait Israël autour du Messie. Dans les narrations synoptiques de la dernière Cène, nous entendons Jésus annoncer le temps où il boira le fruit de la vigne avec ses disciples dans le royaume. Les textes de Qumrân nous montrent les communautés esséniennes anticipant dans leurs repas communautaires le grand banquet messianique du jour où ils auraient à leur tête le Messie d'Aaron et

d'Israël[3]. Pour saint Jean, la scène de la multiplication réalise déjà cette attente. Elle est « une révélation du Messie présent, qui invite Israël à sa table et le rassasie »[4]. Jean souligne cet aspect beaucoup plus fortement que les Synoptiques. Alors que chez ceux-ci le miracle n'intervient qu'en fin de journée au terme d'un long enseignement, comme un remède improvisé à une situation critique, chez saint Jean le miracle du pain occupe toute la scène. Omettant toutes autres circonstances, Jean note seulement ceci : « Levant les yeux, Jésus vit qu'une grande foule venait à lui. Il dit à Philippe : Où pourrions-nous acheter du pain pour faire manger ces gens-là ? » Jésus semble n'être là que pour nourrir la foule, et, selon la remarque de Loisy, « on dirait que la foule vient chercher le repas qui va lui être donné »[5]. De plus, c'est Jésus qui prend l'initiative et qui mène l'action ; c'est lui-même qui distribue le pain, sans que mention soit faite des disciples ; c'est lui qui enjoint de ramasser les restes. Il apparaît en pleine lumière comme le Maître du repas. Jean est le seul à noter l'enthousiasme messianique suscité par le miracle. La foule, discernant en Jésus « le prophète qui doit venir dans le monde », projette de l'enlever pour lui conférer l'investiture royale. C'est sur cet arrière-plan de ferveur messianique que se détachera, le lendemain, l'enseignement sur le pain de vie.

En cette seconde journée, on est en plein Exode. Semblable à la génération du désert, la foule galiléenne, insensible au signe divin, n'a de pensées et de désirs que pour les avantages matériels : « Vous me cherchez, leur dit Jésus, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé du pain tout votre soûl » (6, 26). Il les invite à penser au pain impérissable. Déjà réticente à l'égard de ce nouveau Moïse, la foule demande alors la manne. Elle veut, comme ses pères, « le pain qui vient du ciel » : après les biens matériels, les prodiges. Jésus ne se dérobe pas. Il reprend l'exégèse de l'Exode. Le vrai pain du ciel n'est pas le pain tombé du firmament au temps de

Moïse et des pères. La manne n'était qu'une figure, comme le serpent d'airain (3, 14), comme la nuée (8, 12). Le vrai pain du ciel est « celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (6, 33).

Maints témoignages de la littérature apocalyptique et rabbinique éclairent cette exégèse typologique. Déjà la Bible avait fait à plusieurs reprises l'exégèse du miracle de la manne, y découvrant un don toujours plus merveilleux de la Providence divine à l'égard de son peuple. Le psaume 78, cité par les Juifs, voyait en elle « le froment des cieux, le pain des Forts » — c'est-à-dire des Anges — « dont l'homme est nourri... à satiété » (vv. 24 sq.). Le psaume 105 l'appelait « le pain des cieux » (v. 40). Renchérissant encore, la Sagesse disait à Dieu : « Tu as donné à ton peuple une nourriture d'anges ; inlassablement tu lui as envoyé du ciel un pain tout préparé, capable de procurer toutes les délices et de satisfaire tous les goûts » (16, 20). La littérature non canonique apporte des données nouvelles. Les juifs s'attendaient à ce que l'avènement messianique soit signifié à Israël par le renouvellement, et en plus merveilleux encore, des grands miracles du désert. L'Apocalypse syriaque de Baruch déclare que « de nouveau la manne descendra et on en mangera »[6]. De son côté, un midrash cite ce mot de R. Isaac, transmis par R. Berakhiah : « Le dernier libérateur agira comme le premier... Que fit le premier libérateur ? Il fit descendre la manne ainsi qu'il est dit (*Ex.*, 16, 4) : Voici que je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel. Ainsi le dernier libérateur fera-t-il descendre la manne, comme il est dit (*Ps.*, 72, 16) : Du pain de froment sera répandu sur la terre »[7].

Un autre trait rattache encore à l'Exode la scène de Capharnaüm : le murmure des Juifs. Comme les Hébreux murmuraient contre Moïse et contre Dieu à Mara (*Ex.*, 15, 24), au désert de Sin (*ibid.*, 16, 2. 7-12), à Massa (*ibid.*, 17, 3), de même les Juifs de Galilée « murmurent » (6, 41. 61) contre Jésus. Enfin la Pâque toute proche crée entre

les deux générations un lien liturgique. Ainsi tout concourt à souder la révélation eucharistique à l'histoire, au culte, comme à l'espérance juives. L'eucharistie sera la manne envoyée du ciel, le repas messianique, la nouvelle Pâque. Elle sera l'aliment dont Dieu nourrissait déjà secrètement son peuple et dont les Ecritures et toute l'histoire sainte éveillaient en lui la faim, l'aliment dont était avide le Juif pieux et qu'il recherchait dans la rumination de la Loi. Pour la révéler et l'offrir, Jésus retrouve les accents de la Sagesse : Comme celle-ci il invite les hommes à « venir » à lui, il les convie à son repas :

« Je suis le pain de vie.
Qui vient à moi n'aura jamais faim,
qui croit en moi n'aura jamais soif » (6, 35).

On reconnait les appels des Proverbes (9, 5), de l'Ecclésiastique (24, 20), d'Isaïe (55, 1-3). Comme la Sagesse, Jésus se tient au carrefour des routes, au confluent des Ecritures, historiques, prophétiques, cultuelles et sapientielles, au terme de toutes les espérances d'Israël.

Prolongeant la tendance profonde de la littérature de Sagesse, l'enseignement eucharistique de saint Jean se tient aussi au confluent et au terme des simples aspirations religieuses de l'homme. Chez saint Jean, la révélation prend toujours ce tour universel, que traduisent, dans le vocabulaire, les notions de vérité, de vie, de monde. Le pain du Christ est « le pain de Dieu », « le pain qui donne la vie au monde » (6, 32sq.) Il est l'aliment de l'homme, apaisant à jamais toute faim, étanchant à jamais toute soif (6, 35), apportant la vie sur laquelle la mort n'a pas de prises, « descendu du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas » (6, 50). Il nourrit tout l'être humain, l'élevant à la communion divine (6, 56sq.), déposant dans le corps même le germe de la résurrection (6, 39sq. 54). Livré « pour la vie du monde » (6, 51), il est le pain du salut[8]. Toute autre nourriture est trompeuse (6, 53) ; « qui mange ce pain vivra à jamais » (6, 51. 58). Chair du Verbe, par qui tout a été fait, hors de qui rien ne subsiste et qui éclaire

tout homme (1, 3.9), il est le pain de tous, offert à tous les affamés :

« Celui qui vient à moi,
je ne le jetterai pas dehors » (6, 37).

Par une dialectique analogue à celle dont il a usé avec Nicodème et avec la Samaritaine, Jésus s'efforce de réveiller et de révéler à elle-même, dans le cœur de la foule galiléenne, cette aspiration vers la vie qu'il se propose d'assouvir. A ce peuple de paysans, habitué à travailler durement pour sa subsistance, il parle du pain. Sur ce problème du pain quotidien il prend point d'appui, mais pour inviter l'homme religieux en ces Juifs à se dépasser lui-même : « Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle » (6, 27). L'homme doit aspirer à cette nourriture divine et « œuvrer » par la foi pour la vie qui ne passe pas.

Sur ce double arrière-plan messianique et humain se détache la révélation du pain vivant. Comme la Samaritaine balbutiant cette prière : « Seigneur, donne-la moi, cette eau afin que je n'aie plus soif » (4, 15), les Juifs à leur tour, si imparfaite que soit leur demande, réclament ce pain : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là » (6,34). Dialectique du dialogue johannique. Dans le cœur de l'homme s'entrouvre la porte par laquelle doit pouvoir passer la lumière, qui révèlera le mystère du pain, si toutefois ce mystère ne devient pas précisément la pierre de scandale.

★

Le mystère du pain vivant n'est pour saint Jean qu'un aspect du mystère même de l'Incarnation. Il est significatif que, pour désigner le sacrement eucharistique, son évangile utilise, non pas, comme les synoptiques et saint Paul, le mot « corps », mais le mot « chair » : il faut manger « la chair » de Jésus. Il se trouve, il est vrai, que ce mot « chair », si lourd pour saint Jean de signification théolo-

gique, pourrait bien être celui qui serre de plus près le mot araméen — sans doute basar — employé par Jésus pour désigner le sacrement. Le mot « corps » en serait une traduction moins sémitisante, plus accessible aux communautés d'origine et de formation grecques[9]. Néanmoins, si nous rapprochons l'insistance du discours eucharistique sur la manducation de la chair de l'affirmation du prologue (1, 14) et de l'insistance parallèle des épîtres johanniques sur «Jésus-Christ venu dans la chair» (I *Jo.*, 4, 2 ; II *Jo.*, 7), l'intention paraît claire. Le mystère essentiel auquel l'eucharistie nous fait adhérer et dont elle nous fait vivre est le mystère de l'Incarnation. C'est à ce mystère que se sont heurtés les Juifs de Capharnaüm ; c'est à ce mystère qu'achoppaient les « antichrists » et les « séducteurs » visés par les épîtres. C'est ce mystère que proclame avec tant de vigueur la foi eucharistique de saint Jean.

Cela explique peut-être aussi pourquoi le IVe évangile omet le récit de l'institution du sacrement au dernier repas, à la veille de la mort de Jésus. Sans méconnaître aucunement le rapport particulier de l'eucharistie à la Cène et au sacrifice du Christ, suggéré de façon si frappante par le symbolisme du sang jailli du côté du Christ en croix, saint Jean a voulu tout ramener finalement au don que le Père, dans son amour, a fait de son Fils au monde pour lui communiquer la vie. L'eucharistie est pour lui le « mémorial de l'Incarnation »[10] rédemptrice, dans toute son ampleur. C'est dire aussi que la doctrine eucharistique de saint Jean s'enracine profondément dans sa christologie.

On sait l'importance attachée dans la christologie du IVe évangile à la notion de « l'envoyé ». Jésus-Christ est « l'envoyé du Père » (17, 3), « celui que le Père, que Dieu a marqué de son sceau » (6, 27). Il accomplit « l'œuvre » du Père : il donne la vie éternelle à tous ceux que le Père lui a donnés (17, 2) ; « car c'est la volonté de mon Père que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle et que je le ressuscite au dernier jour » (6, 40). De la part de l'homme, « l'œuvre de Dieu, c'est de croire en

celui qu'il a envoyé » (6, 29). Le sacrement du pain de vie accomplit cette « œuvre », il mène à son terme la volonté de Dieu. Cette « œuvre », cette « volonté », cette « mission » dominent tout le chapitre VIe de saint Jean :

« De même qu'envoyé par le Père, qui est vivant, moi, je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi » (6, 57).

E. Ruckstuhl voit à juste titre dans ce verset, qui relie si étroitement l'eucharistie à la mission, « une merveille de plénitude de pensée johannique »[11], une synthèse extraordinairement dense, une sorte de raccourci de tout le IVe évangile et de tout le discours eucharistique. « Jésus a été envoyé par le Père pour transmettre au monde cette vie qui jaillissant du Père déborde en lui »[12]. En mangeant le pain vivant, le croyant reçoit avec surabondance (10, 10) la vie dont l'envoyé du Père est chargé pour lui. Par le Fils en qui il « demeure » et qui « demeure en lui » (6, 56), il vit de la vie même que le Fils reçoit du Père. Ainsi se consomme la mission du Fils, envoyé par la volonté du Père pour donner aux hommes la vie. L'eucharistie apparaît comme le vivant sacrement de la volonté vivifiante du Père à l'égard des hommes en son Fils.

La doctrine eucharistique de saint Jean se relie non moins étroitement à la théologie du Fils de l'Homme. Cette notion capitale de la christologie johannique explique plus d'un trait du mystère du pain de vie ; elle éclaire même tout le discours eucharistique. Elle l'encadre. Dès le début, Jésus annonce aux Juifs le pain impérissable comme étant le pain que donne (ou : donnera) le Fils de l'Homme (6, 27). Dans la dernière section, la figure du Fils de l'Homme reparaît, en réponse à l'objection des Juifs : « Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ? » (6, 52). Elle revient enfin, mystère éclairant le mystère, quand, une fois conclu le discours, nombre de disciples protestent contre un enseignement scandaleux, que « nul ne peut écouter ». « Cela vous heurte ? dit Jésus. Et quand vous verrez le Fils de l'Homme monter là où il

était auparavant ?... » (6, 60 sqq.). Cet appel à la notion du Fils de l'Homme aux stades les plus difficiles de l'enseignement eucharistique répond à un mouvement analogue dans le dialogue avec Nathanaël, dans l'entretien avec Nicodème, dans les discussions avec les Juifs de Jérusalem. Qu'il s'agisse de sa science surnaturelle, de la régénération baptismale, du pouvoir de donner la vie aux hommes et de les juger, Jésus en appelle toujours à la manifestation du Fils de l'Homme élevé, glorifié, retournant à son lieu d'origine. Cette ascension glorieuse révèlera, avec l'être surnaturel de Jésus, tout le sens du mystère chrétien.

Elle révèlera le mystère du « vrai pain du ciel, qui donne la vie au monde » (6, 32sq.). Si la manne au temps de Moïse tombait du firmament, elle n'était pas d'origine et de nature célestes ; elle ne procurait donc qu'une vie précaire, car « la vie vient d'en haut ; elle est l'apanage du monde divin »[13]. Les pères qui l'ont mangée au désert sont morts (6, 49. 58). De même l'eau du puits de Jacob : donnée par le patriarche, elle abreuvait hommes et bêtes, mais ne désaltérait que pour un temps. Elle n'était pas la source d'eau vive « jaillissant en vie éternelle » (4, 14). Si le pain promis par Jésus vivifie à jamais, c'est que, donné par le Père, il descend vraiment du ciel (6, 32 sq.) ; il est d'origine céleste et divine. Il est le Fils de l'Homme venu du ciel, pour donner aux hommes la vie d'en haut.

Toutefois une triple énigme demeure, que ne parviennent pas à surmonter les interlocuteurs de Jésus : comment ce Jésus de Nazareth, dans la condition de sa chair mortelle, peut-il prétendre à vivifier les hommes de vie éternelle, à les ressusciter au dernier jour, à se donner à eux en aliment ? Certes, les mots « chair » ou « chair et sang » désignent, dans l'usage sémitique, l'être humain tout entier. Mais la difficulté demeure : comment cet être de condition fragile et mortelle peut-il nourrir les hommes de vie éternelle. La glorieuse ascension du Fils de l'Homme lèvera la triple énigme. Jésus ressuscité y apparaîtra passant en sa chair à la condition glorieuse et spirituelle qui

lui revient de droit. Alors, en cette chair même, désormais investie de la toute puissance vivifiante de l'Esprit il pourra « revenir vers » les siens (14,18) pour se donner à eux en nourriture capable de leur communiquer la vie divine et éternelle qui est la sienne et de déposer en leur corps même le germe de sa propre résurrection. Telle est proprement la nourriture eucharistique, chair authentique de ce Jésus de Nazareth, dont les Juifs se targuent de connaître le père et la mère (6, 42), mais dans la condition divine du Fils de l'Homme élevé, retourné dans la gloire qu'il avait auprès du Père avant la création du monde (17, 5). Cet aspect de la doctrine eucharistique se retrouve dans tout l'évangile de saint Jean. Avant que Jésus fût glorifié, « il n'y avait pas encore d'Esprit », nous dit l'évangéliste (7, 39). Mais avec sa glorification, Jésus entre en possession de toute la plénitude de l'Esprit jusque dans son corps même, qui devient dans les sacrements la source jaillissante de la vie pour le monde.

La nature de cette vie, le discours après la Cène en particulier nous la précisera. C'est la vie du Fils au sein du Père, dans l'unité et dans l'amour, refluant par et dans le Fils sur tous ceux « que le Père lui a donnés » (6, 39 ; 17, 9 sqq.). A ces profondeurs de vie divine, l'eucharistie introduit les croyants :

> « Qui mange ma chair et boit mon sang
> demeure en moi et moi en lui » (6,56).

On le voit, le mystère eucharistique se situe au cœur même de la théologie de saint Jean. Comme l'écrit fort justement un contemporain, c'est « un mystère central et impénétrable, à quoi l'évangile ne cesse de nous ouvrir l'intelligence »[14].

D. MOLLAT, S. J.

NOTES

1. Voir D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, 1956, pp. 36sqq.

2. Voir E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannese-vangeliums*, Fribourg-en-Suisse, 1951, pp. 243sqq.

3. 1QS, VI, 4-5 ; 1QSa, 11, 17-22.

4. *Symb. bibl. Upsal.*, XII, p. 32.

5. A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1921, p. 224.

6. Bar. syr., XXIX, 8.

7. *Eccl. R.*, 1, 9 ; cité par Renée Bloch, dans *Cahiers Sioniens*, 8 (1954) 26 (354).

8. Voir F. Mussner, *Zôè, Die Anschauung vom « Leben » im vierten Ev.*, Munich, 1952, p. 137. M. cite ce mot de F. W. Maier, désignant l'Eucharistie comme « Brot der Heilsvollendung » et signale ce qu'a d'incomplet la formule : eucharistie nourriture des âmes (Seelenspeise), employée dans certains catéchismes.

9. Voir J. Bonsirven, *Hoc est Corpus Meum*, *Biblica*, 29 (1948), p. 205-210.

10. P. H. Menoud, *L'originalité de la pensée johannique*, Rev. de Théol. et de Phil., 28 (1940), p. 258.

11. E. Ruckstuhl, *op. cit.*, p. 249.

12. *Ibid.*

13. F. Mussner, *op. cit.*, p. 128.

14. J. Guitton, *Petite Introduction au N. T.* Aix, 1944, p. 39.

CHRONIQUES

CHRONIQUE DE LITURGIE

I. LES EVENEMENTS.

1. Cette année aura surtout été marquée par la RÉFORME DE LA SEMAINE SAINTE.

Le Décret *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* et l'Instruction de la S. Congr. des Rites qui lui fait suite nous procurent un dispositif minutieux pour cette sainte Semaine qui s'inaugure, suivant les termes mêmes utilisés au missel par le « second dimanche de la Passion » et s'achève par la Nuit pascale. L'introduction donne en quelques mots les raisons des changements : nous faire mieux passer la semaine dans le Christ en l'accompagnant depuis le début de sa Passion jusqu'à la nuit de sa Résurrection ; retour aux origines liturgiques ; impossibilité pratique pour le grand nombre des chrétiens d'assister à des cérémonies matinales ; demandes réitérées, de Congrès principalement. Le dimanche des Rameaux, l'Eglise peut désormais mieux célébrer son Sauveur, le Christ-Roi, qu'elle acclame par des Psaumes à la procession d'entrée. La Cène du Seigneur se célèbre environ à l'heure où elle fut instituée, le soir du Jeudi-Saint, en incluant si possible le lavement des pieds, geste de charité. Le Vendredi-Saint surtout, nous retrouvons l'ordre antique des féries sans Eucharistie, avec au début la prière du célébrant et la distinction bien marquée des trois parties qui suivent : lectures, prières catholiques d'intercession, adoration de la Croix, avec, en finale, le service de Communion qui nous permet de participer à la mort rédemptrice du Seigneur. Au Congrès d'Assise, le Père Antonelli, qui fut la cheville ouvrière de la réforme, disait : « La réforme liturgique de la Semaine Sainte est destinée à susciter et à fortifier chaque année un véritable et profond renouveau des fidèles dans le Christ, à travers les mystères salvifiques de sa Passion, Résurrection et Glorification... (Elle) va ramener les fidèles à étancher leur soif à ces sources de grâces ». Et de fait le monde entier a accueilli dans

l'enthousiasme cette initiative du Saint-Siège. Nous avons tous été témoins, dans les paroisses de l'étonnant accueil fait par les chrétiens à ce retour à la vérité liturgique. Ils commencent à s'assouplir aux « changements » et surtout à en comprendre le sens ; et la plupart sont heureux des découvertes en profondeur que cette nouveauté leur procure.

Au cours de l'année, quelques textes pontificaux auront complété le dispositif, pour la communion des malades et la Messe du Jeudi-Saint dans les centres hospitaliers.

2. Par sa lettre encyclique *Musicæ sacræ disciplinæ*, du 25 décembre 1955, qui aura évidemment son écho dans le prochain Congrès international de Musique sacrée (5-13 mai), S.S. Pie XII ouvre des perspectives heureuses dans le domaine du chant, pour une participation plus intelligente du peuple chrétien aux Messes dominicales. Il rappelle l'importance du chant dans la liturgie catholique, non seulement du chant grégorien, qui garde sa prééminence dans les rites romains, mais aussi des chants antiques qui se sont transmis dans d'autres Eglises et dont elles doivent user toujours dans un souci de fidélité à leurs traditions (on pense ici, bien sûr, aux Eglises de rites orientaux, qui reçoivent ici un encouragement précieux, pour la première fois semble-t-il dans ce domaine). Ce qui est plus notable encore, c'est la large place faite dans l'Encyclique au chant populaire en langue vivante, surtout dans les Messes lues ou simplement chantées sans ministres, pourvu que les chants soient choisis avec goût et « qu'ils s'adaptent parfaitement à chacune des parties du sacrifice », recommandation qui ne sera pas superflue pour certaines paroisses. Le Pape souligne, en passant, — reprenant un texte du Concile de Trente — que le prêtre, outre la catéchèse qu'il peut donner au moment du sermon, a la faculté d'en donner d'autres au cours de la célébration. Voilà qui sanctionne de la plus haute autorité la position adoptée, par exemple, par le C.P.L. et M. le Chanoine Martimort, malencontreusement attaqués naguère par *l'Ami du Clergé* sur ce point.

3. La *Session de Pastorale liturgique* de Versailles (3-6 septembre) sur la *Pastorale du Mariage*, a réuni quelque 500 prêtres, religieux et séminaristes ; peu d'aumôniers d'A. C. et de trop rares laïques, ce qui est dommage étant donné le thème traité. Disons tout de suite que l'organisation des journées, tant des cours que des prières communes, nous a paru meilleure que l'an dernier. Le thème de la session exigeait en effet de faire un large appel à des personnalités compétentes en des domaines très différents : théologie, liturgie, sociologie, pastorale ; les organisateurs conçurent fort sagement un programme bien « ventilé ». En face du Mariage chrétien, — enracinement dans l'amour des époux de l'amour que Dieu porte à l'humanité et qui s'exprime dans les épousailles sur la Croix du

Christ et de l'Eglise, mais aussi dans l'homme et la femme régénérés dans le Christ — quelle angoisse ne ressentent pas les pasteurs quand ils se trouvent en présence de fiancés que ce Mystère ne peut plus atteindre du fait de leur incroyance personnelle ou de la paganisation de leur milieu, au moment où la grâce de Dieu devrait pénétrer dans leur vie par le Sacrement !

Suivant cette dialectique, les conférenciers tentèrent de situer le Sacrement du mariage dans sa réalité de signe de l'amour de Dieu, telle que la Bible nous le révèle, et de dire quels conditionnements humains doivent permettre aux époux de le recevoir avec fruit.

M. le Chan. Jenny pour la partie biblique, le P. Roguet pour la partie théologique nous donnèrent un solide enseignement. M. l'abbé Idiart du C.N.R.S. et le P. Beirnaert en psychanalyste analysèrent le « oui » des époux en fonction de la moralité concrète du milieu auquel les jeunes appartiennent, compte tenu de la notion qu'ils peuvent avoir de l'« engagement ». Malgré leur technicité, ces deux conférences fouillèrent d'une manière remarquable la psychologie individuelle ou collective des jeunes à l'heure actuelle. Faisant œuvre d'historien de la liturgie du Mariage, M. l'abbé Jounel en exposa avec aisance les différentes étapes depuis le « mariage in Christo » des premiers siècles jusqu'à l'Ordo de 1614 qui est encore le nôtre. Il sut montrer les incidences sur la célébration du sacrement, de la « velatio » des Vierges : la Vierge consacrée à Dieu est éminemment signe de l'amour de Dieu ; l'état de vie des époux consacré par le sacrement ne saurait être supérieur au sien. M. l'abbé Caffarel et André Cruiziat représentèrent à la session les deux grands mouvements de foyers qu'ils animent ; ils nous entretinrent, l'un des fiançailles comme état de crise dans la vie des jeunes, l'autre de l'engagement des époux comme devant s'approfondir progressivement dans un amour qui réalise l'équilibre entre la chair et l'esprit. (Texte du R. P. Ch.-Fr. Bonnet).

4. Le *Congrès international de Pastorale liturgique* a rassemblé à *Assise* le 18 septembre 1.500 participants, dont 5 Cardinaux, pour s'achever à Rome le 22 par une réception du Souverain Pontife. Le discours du Pape fera date dans les documents liturgiques, spécialement à cause de ses ouvertures sur la Concélébration, question qui n'avait pas été abordée à Assise.

L'ensemble des rapports du Congrès peut être classé sous trois chefs : inventaire, témoignages, leçons.

a) Un exposé de Dom Capelle sur la théologie pastorale des encycliques *Mystici Corporis* et *Mediator Dei*. Un exposé du Cardinal Lercaro sur la réforme du bréviaire, récemment étudiée par ailleurs au Congrès de Louvain (liturgistes et professeurs de Grand Séminaire) ; principaux thèmes du travail du Cardinal Lercaro : allè-

gement du sanctoral, retour à la totale primauté du temporal, distinction à promouvoir entre l'office monastique collectif et l'office destiné à être dit en privé par les clercs.

b) La nouvelle réforme de la Semaine Sainte fournit à Mgr Spuelbec l'occasion de témoigner comment, dans l'Allemagne de l'Est, c'est par de telles initiatives que les jeunes chrétiens retrouvent une foi plus ferme, qui leur permet d'affronter plus vaillamment le marxisme, témoin ce jeune ouvrier disant à son évêque le matin de Pâques : « D'une pareille Semaine Sainte et d'une telle Vigile pascale je puis de nouveau vivre toute une année ».

c) La magistrale leçon du P. Jungmann retint l'attention de tous. Traitant de la Pastorale, clef de l'histoire liturgique, il montra comment la liturgie est « un acheminement vers un christianisme conscient » dans la mesure où elle conduit le chrétien vers une prière qui l'épanouit dans la joie et l'intègre au Royaume. L'exposé du P. Béa sur la portée pastorale de la Parole de Dieu dans la liturgie s'inscrivait dans la ligne du renouveau biblique, qui ne fait qu'un avec le renouveau liturgique : le prêtre n'est pas seulement un ministre du sacrement, il est ministre de la Parole ; le mérite de Pie XII sera d'avoir donné au peuple fidèle accès à la Table de la Parole, comme celui de Pie X était de lui avoir rouvert l'accès à la Table eucharistique.

La compétence des personnalités présentes et l'importance des thèmes traités firent de ce Congrès un événement qui sera capital dans l'histoire du mouvement liturgique. Dans certains pays se font jour de plus en plus les tendances qui vont à donner une plus large place à la langue vulgaire dans l'administration des sacrements et dans l'avant-messe. Déjà la semaine liturgique américaine de cette année sous la direction du regretté Mgr O'Hara avait émis un vœu en ce sens. Assise n'a pas émis de vœu, mais on sait trop la portée effective des Congrès antérieurs sur l'évolution de la liturgie pour ne pas pressentir, aux acclamations unanimes qui accueillirent toutes les interventions favorables à l'usage des langues vulgaires, de futurs élargissements en ce domaine.

On trouvera dans le dernier n° de *La Maison-Dieu* le texte intégral des rapports d'Assise et du discours du Souverain Pontife, discours commenté d'une façon très pertinente par M. le Chan. Martimort dans le n° 11 (novembre 1956) des *Notes de Pastorales liturgiques.*

5. *Projets :* Le Congrès national du C.P.L. à Strasbourg en Juillet prochain, avec forte participation prévue de laïques (demande de renseignements au C.P.L., 11 rue Perronet, à Neuilly) ; — la parution d'un « Parolier » des meilleurs chants français (170 env.) parus ces dernières années (*cf.* détails dans le même n° des *Notes* cité ci-dessus).

II. LES LIVRES.

Liturgie en général. — Deux ouvrages de premier plan : *La Vie de la Liturgie*, du Père Bouyer, et *Des Lois de la Célébration liturgique*, du Père Jungmann. Le premier se présente comme une critique constructive du Mouvement liturgique. Il est traduit... de l'américain, car son auteur l'a d'abord donné sous forme de conférences à l'Université Notre-Dame, d'Indiana, pour expliquer à un public américain ce que signifie le mouvement liturgique. Mais cette critique pénétrante des évolutions liturgiques renouvellera notre connaissance, si embryonnaire encore. Qu'est-ce que la liturgie ? Le P. Bouyer ne pose pas la question dans l'abstrait : il commence, en critiquant les fausses conceptions de la période baroque, puis celles de la période romantique, par nous débarrasser des erreurs qui nous ont encombrés si longtemps, pour nous redonner le véritable sens liturgique qui nous vient de la période patristique. Le mystère de l'assemblée chrétienne, à la lumière des données bibliques, patristiques, historiques, théologiques et de l'encyclique *Mediator Dei* achève cette première partie. Comment il se fait que le renouveau liturgique amorcé au XVIIe siècle ait été dévié (partiellement même par Dom Guéranger) et dans quels sens vont les mouvements liturgiques contemporains (Solesmes, Belgique, Allemagne, France), c'est l'objet des deux chapitres suivants. La liturgie doit redevenir vivante, donc en évolution, en conservant sa « forme permanente », qui se trouve dans le Mystère eucharistique, à la fois communion, sacrifice, action de grâces et mémorial. A partir de là, le P. Bouyer étudie les diverses parties de la messe, les ministres de la liturgie, les sacrements de l'initiation chrétienne, les bénédictions qui découlent de la messe, le Mystère de l'année liturgique (Pâques) et le Mystère dans l'Année liturgique (Avent, Noël, Epiphanie), l'Office divin, pour terminer par deux synthèses : l'esprit de la liturgie, le Mystère et le monde (mystère d'amour et de salut universel, célébré dans la liturgie). Nous avons donc là une véritable « somme », à la fois d'histoire et de spiritualité de la liturgie, écrite avec cette verve, cette pétulance et cette lucidité qu'on aime tant chez le P. Bouyer[1].

Beaucoup plus bref, mais non moins valable, est l'ouvrage du P. Jungmann. Dans un temps où la recherche de nouvelles formes liturgiques pose nombre de questions, il est précieux qu'un historien aussi savant en matière d'évolution des rites qu'attentif au renouveau actuel nous donne une base solide. Il le fait avec la clarté qui lui est coutumière. Quelle est l'essence de la liturgie ? elle est le service divin de l'Eglise, communautaire comme elle et comme elle vivante. Rôle respectif du prêtre et des fidèles comme acteurs de la liturgie. Nécessité de la beauté et réprobation de l'esthétisme ; exigences d'un caractère populaire pour *notre* peuple et *notre* temps. Schéma fonda-

mental de toute liturgie : lecture, chant, prière du peuple, prière du prêtre. Tel est le plan de ce petit livre, qui est comme un précis des vérités élémentaires nécessairement sous-jacentes à toute action liturgique. On reste confondu à voir combien ces vérités élémentaires sont encore ignorées de ceux à qui elles devraient être familières. Puisse ce bref récit, de lecture si aisée, les faire pénétrer partout ![2]

Le mouvement liturgique a ses tribunes. L'une des meilleures est la revue *Paroisse et liturgie*. Nous signalons volontiers la parution du volume de Tables qu'elle vient de publier : dix ans d'une revue qui atteint maintenant près de 7.000 abonnés, pour la plupart prêtres de paroisses où l'orientation missionnaire est de rigueur. Ces tables sont révélatrices du travail qu'a fourni la très large équipe rédactionnelle animée par les Pères Bénédictins de l'Abbaye Saint-André. La revue est le centre d'un mouvement qui dépasse le texte imprimé : retraites liturgiques pour prêtres, réunions trimestrielles de professeurs, réunions trimestrielles de curés autour d'une question de pastorale liturgique. Les articles les plus intéressants de la Revue sont brochures dans les collections *Paroisse et Liturgie*, *Lumière et Vie* (études bibliques), *Pas à pas avec la Bible* et *Cahiers de la Roseraie*. Les présentes Tables sont au nombre de trois : alphabétique d'auteurs de tous les articles parus dans la revue et ses collections, — alphabétique d'auteurs de tous les ouvrages recensés, — analytique par matières, valable pour les articles et les comptes-rendus. « Si vous possédez, par surcroît, les tables que *La Maison-Dieu* a publiées de son côté (n° 40 Bis), vous êtes assurés d'avoir la quasi-totalité de la production liturgique des dix dernières années »[3].

Bible et Liturgie. — L'un des plus grands promoteurs du mouvement liturgique de langue allemande fut aussi un éveilleur du sens de la Bible. Pendant plus de trente ans, Dom Pius Parsch a mené des cercles bibliques. *Apprenons à lire la Bible*, tel est le titre (en allemand : « Comment je mène l'heure biblique ») du livre où il raconte ses tâtonnements du début, les perfectionnements qu'il a apportés à sa méthode, ce qu'est cette méthode (toute simple) d'initiation des fidèles à la lecture intelligente de la Parole de Dieu. Nombreux sont les prêtres qui s'essaient à cette fructueuse forme d'évangélisation, qui ne fait qu'un avec la revalorisation de la liturgie, et qui sont à la recherche d'un guide. Ils le trouveront ici, et sur le plan où ils sont eux-mêmes placés, car c'est à des groupes paroissiaux que le P. Parsch s'adressait. Dans une deuxième partie, l'auteur donne des plans de travail et des exemples concrets[4].

Moins didactique est le dessein de Mgr Garrone dans sa *Porte des Ecritures*. Conscient de la difficulté que les fidèles éprouvent à entrer dans la Bible, l'Archevêque de Toulouse veut leur en faciliter l'accès et il nous donne ici une introduction d'ensemble, moins scolaire que les classiques à l'usage des séminaires. Le lecteur y

trouvera des aperçus généraux imprégnés d'une profonde piété plus que des informations, une « spiritualité de la Bible » plus qu'une introduction à l'histoire de l'intervention divine dans le monde. Rien par exemple qui permette de savoir ce que furent les Prophètes : pour nous ouvrir la porte de l'A. T., l'auteur se contente de nous faire méditer sur la transcendance, la sainteté, la miséricorde, la sagesse de Dieu, sans références à des textes précis ; rien sur la crise judéo-chrétienne et les luttes qu'eut à soutenir s. Paul, clef pourtant indispensable pour ouvrir l'intelligence des *Galates* et de tant de passages des Epitres. Le livre de Mgr Garrone offre aux fidèles déjà instruits de pieuses élévations ; les autres devront s'instruire ailleurs[5].

Pour mieux comprendre les Epitres, on pourra recourir à *L'Evangile de Saint Paul*, de Mgr Ronald Knox. L'auteur, converti de l'anglicanisme, est à la fois un écrivain à qui l'on doit une excellente traduction de la Bible en anglais et un prédicateur de renom. Il donne ici, en six conférences dont chacune part d'un texte des Epitres, un aperçu sur la personnalité de s. Paul et son enseignement relatif à l'Ancien Testament, la divinité de Jésus, son humanité, le Corps mystique et la vie ressuscitée du chrétien[6].

La Messe et les Missels. — La première place, ici, revient au *Directoire pour la Pastorale de la Messe*, dont nous avons parlé plus haut, parce que c'est un « événement » plus qu'un livre.

Ce directoire invite les prêtres à prêcher la Messe. Ils commencent à être munis d'un équipement qui facilite singulièrement ce ministère. Peu d'ouvrages pourtant leur rendront autant de services que celui que M. le Chanoine H. Jenny vient de publier : *La Messe, Pâque du Seigneur*. Ce n'est pas du travail fait « en chambre » : ce sont des plans de sermons qui ont servi lors d'une campagne de la messe organisée au diocèse de Cambrai. Précédés d'une introduction qui rappelle les éléments de coordination indispensables à une pastorale de la Messe. M. Jenny, on le sait, est un des conférenciers les plus écoutés des sessions du C.P.L. Sa catéchèse (aspects généraux de la Messe, structure interne de la Messe et sa relation avec le mystère pascal, analyse des différentes parties de la Messe) aidera les prédicateurs à proclamer, dans la Messe, la Pâque des chrétiens : « Prêcher la Messe, c'est prêcher un christianisme pascal »[7].

Une nouvelle édition du Missel du P. Morin vient de paraître, le *Missel-vespéral gros caractères*. « Pour les églises sombres, pour les yeux fatigués, pour la lecture publique », dit son prospectus. Le but est excellemment atteint. Mais cette édition 1956 (format commode, épaisseur faible, prix échelonnés entre 1.395 et 2.550 fr.) a aussi été entièrement mise à jour des modifications apportées par la Congrégation des Rites en mars 1955. Ce missel comprend la messe de tous les dimanches, des fêtes du Christ et de la Vierge, la Tous-

saint, la Dédicace, quelques fêtes de saints, les messes des défunts. Ni messes « du commun », ni messes votives (et c'est dommage), sauf celle des défunts. Vêpres du dimanche, des défunts et de la Vierge. Prières variées. Latin-français pour tout l'Ordinaire de la messe, pour les antiennes du propre et pour les psaumes ; français seul pour le reste. Les traductions ont la qualité que nous avons louée à propos du « quotidien » dans notre précédente chronique[8].

Profitons-en pour rappeler l'excellent fascicule de l'Ordinaire de la Messe, en gros caractères lui aussi, édité par Dom de Chabannes à En-Calcat. Typographie claire, brève présentation des prières, choix de pièces grégoriennes d'exécution facile, solide couverture cartonnée en font un type fort estimable de fascicules à mettre sur toutes les chaises, à l'usage de tant de fidèles qui n'auront jamais de missel. Mieux vaudrait, à la prochaine édition, l'amputer des chants français : l'évolution, en ce domaine, est trop rapide[9].

Trois missels pour enfants. — On ne garde pas toujours les mêmes livres de classe. Les missels, eux aussi, doivent être progressivement adaptés au degré d'initiation religieuse de l'enfant. Des prêtres, des parents, des éducateurs ont travaillé pendant cinq ans à mettre au point les trois missels pour enfants qu'ils ont intitulé *Missel de Frère Jacques* (4 à 8 ans), *Missel de Frère Yves* (7 à 12 ans) et *Missel des Dimanches et Fêtes* (12 à 15 ans). — Autour de ces missels de vives discussions ont été engagées, non à propos du texte, unanimement loué, mais à propos des illustrations. A vrai dire, la bataille s'est surtout livrée sur le «Missel de Frère Yves» ([a]). Celui de Frère Jacques, pour les petits, ne recueille que des éloges. Il donne la place majeure à l'illustration, et celle-ci est pleinement harmonieuse, dans sa composition et dans ses couleurs ; rarement l'imagerie religieuse a atteint une telle qualité de « mystère », de recueillement en face du sacré. Quelques mots très simples, en gros caractères, soulignent le sens de l'image ; aucune puérilité. Le missel des plus grands est un vrai missel, complet pour les « dimanches et fêtes », et comportant même un bon nombre de fêtes de saints ; les traductions sont fort discrètement adaptées à l'usage de la jeunesse ; les introductions disent l'essentiel en peu de mots, au ton parfaitement juste ; quant aux illustrations, en couleurs volontairement contrastées, aux oppositions violentes, elles ne déplairont

---

([a]). *N.D.L.R.* — Cette chronique était rédigée avant qu'une haute intervention romaine ne désapprouvât nettement au nom de la pédagogie religieuse l'illustration de ce missel. Il s'agit « d'un art qui est à réprouver de la manière la plus absolue, parce qu'il favorise, surtout dans l'imagination des enfants, la formation de concepts erronés ou indignes des choses saintes qui en font l'objet ».

pas, croyons-nous, aux yeux des jeunes d'aujourd'hui, déjà familiarisés avec un style plus dépouillé que celui des mignardises de jadis (mais elles gagneraient à être plus « joyeuses »). Reste le « Missel de Frère Yves », le plus attaqué, le plus ardemment défendu par ses partisans. Disons d'abord que son texte, comme celui des deux autres, touche à la perfection du genre, qu'il s'agisse du récit de la vie des saints, du résumé d'une épitre ou d'une introduction à un temps liturgique. Il est difficile d'être à la fois plus exact et plus à la portée des enfants de dix ans. Disons ensuite (et cela vaut pour les trois missels, mais éminemment pour celui-ci), que la typographie, en noir et rouge, est admirablement soignée, claire, lisible, mise en page avec art. Quant aux illustrations, dont les couleurs vives et fraîches sont agréables, on pourra trouver qu'elles confinent à la caricature par un parti pris de stylisation (dont le procédé est d'ailleurs uniforme, quel que soit le personnage) ; mais je me demande si ce n'est pas le fait d'une impression première et si la familiarité avec le livre ne la supprime pas, pour ne laisser subsister que le sens du geste, de l'attitude expressive d'un sentiment ? D'un mot je dirais : les visages sont contestables, les attitudes puissamment significatives. — Dans l'ensemble, cette trilogie marque de trois belles pierres l'étape actuelle pour l'initiation de l'enfant au mystère chrétien par le missel[10].

L'initiation des enfants. — Cette tâche apostolique continue de susciter des réflexions et des travaux. Voici que l'équipe sacerdotale d'Alfortville publie, sous le titre *L'initiation des enfants à la liturgie*, le résultat d'un travail de trois ans : quarante-quatre réunions d'initiation — huit au silence, au chant, aux gestes, vingt-cinq à la messe, onze au temporal de l'année liturgique — destinées principalement aux enfants du milieu populaire déchristianisé. Chaque réunion comporte deux parties : une préparation (assez longue) et une prière (fort courte). A partir de gestes et d'objets concrets, dans une atmosphère de recueillement progressif, en utilisant des lectures bibliques adaptées, des chants, des inscriptions au tableau, des paroles collectives, selon des schémas soigneusement étudiés (et dont l'utilisation demande pour le prêtre une sérieuse préparation), l'enfant est peu à peu formé, par une liturgie valable pour son âge, au mystère chrétien. Une simple critique : pourquoi en reste-t-on encore à une notion de l'offertoire « offrande de nous » ? Dès l'offertoire, c'est le Christ total qui est offert[11].

De son côté, l'abbé P. Sauvageot propose une *Catéchèse biblique et liturgique*. Il y a bien des années que l'auteur, curé d'une paroisse rurale en Côte d'Or, travaille (avec ses enfants du catéchisme et par ses publications) cette catéchèse par la Bible et la Liturgie. Le présent ouvrage fait suite à son « Initiation au mystère chrétien par la Bible et la Liturgie » (éd. Fleurus) que nous avons recensé.

Il s'agit ici exactement d'un catéchisme à base de textes bibliques et de célébrations liturgiques se déroulant sur le plan de l'Année liturgique, depuis la reprise en mains des enfants à la Toussaint jusqu'à la Pentecôte et la fête du Saint-Sacrement. Les références données au catéchisme national permettent d'intégrer cette méthode vivante et vraie dans le programme scolaire : les formules abstraites deviendront alors des résumés de ce qui aura été reçu dans une coulée de vie, dans un contexte de questionnaires, de travaux pratiques, de chants. Heureux enfants de la paroisse de Saint-Rémy, par Montbard ![12]

C'est encore un groupe d'éducateurs, aux diocèses d'Albi et de Carcassonne, qui a mis au point, durant quatre années cette *Prière des enfants au rythme de l'Eglise* que publie aujourd'hui Georgette Dousselin. « La route de Noël », « La route de Pâques », « La route de l'Eglise », telles sont les trois parties de cet opuscule qui appelle une suite. Comment faire prier les enfants pendant le temps de l'Avent, pendant le Carême et les neuf jours avant Pentecôte, voilà le propos. Les fêtes elles-mêmes sont réservées pour la suite. Après une brève introduction, l'indication d'un chant, une lecture biblique, une prière, un chant de clôture. On a choisi des thèmes bien à la portée de la psychologie des enfants et des adolescents et dans le mouvement d'une route à accomplir à la rencontre du Seigneur. Des temps de silence sont prévus. Excellente formule qui pourra être utilisée avec fruit au catéchisme, dans les groupes de jeunes et en famille[13].

L'ANNÉE LITURGIQUE. — On sait avec quelle attention un public immense écoute chaque dimanche à la radio les sermons du Père Avril, type achevé de prédication directe, nourrie de Bible et de Liturgie, en même temps que plongée dans l'actualité. Cet auditoire a souvent réclamé la publication de ce qu'il entendait trop fugitivement. *Le dimanche à la radio. Le cycle de Noël*, premier volume d'une année liturgique prêchée (il y en aura trois) répond à ce désir. Le présent volume va du premier dimanche de l'Avent au sixième dimanche après l'Epiphanie et contient parfois trois à quatre causeries sur le même thème. Précieuses méditations pour les fidèles ; non moins précieux recueil de suggestions pour les prêtres, en vue de leurs « dominicales »[14].

Une douzaine de volumes ont rassemblé peu à peu les sermons du célèbre Curé de Saint-François Xavier, Mgr Chevrot. Le dernier paru, *Sous le figuier*, nous offre des homélies classées dans l'ordre de l'année liturgique, sans toutefois former (comme certains des recueils précédents) une suite continue. La sobriété de l'expression les situe bien au-delà du genre oratoire, si bien qu'ils pourront utilement être médités — étant tous à base d'évangile — « sous le figuier », avec Nathanaël quand il était dans l'attente de la rencontre avec le Seigneur[15].

La collection « L'action liturgique » s'est enrichie de deux nouveaux livres de Dom Flicoteaux, qui achèvent une année liturgique complète. C'est d'abord *Le sens du Carême*. Dans quel état d'âme l'Eglise nous veut-elle pendant le Carême ? L'auteur, utilisant les textes liturgiques et les homélies des Pères (saint Léon surtout) consacre à nous le dire la première partie de son ouvrage : une retraite collective de quarante jours consacrés à la préparation du Mystère pascal, par la purification du cœur et le combat spirituel. Comment revaloriser les pratiques d'ascèse et de prière en usage pendant le Carême : liturgie, jeûne, mortification des sens, aumône, et y trouver une source de joie ? C'est l'objet de la seconde partie. Enfin une troisième partie veut rendre aux fidèles le sens des Quatre-Temps, destinés, tous les trois mois, à renouveler la ferveur de la communauté : une récollection trimestrielle, en somme, dont la restauration serait facile et pourrait être si bienfaisante pour la vitalité spirituelle des paroisses[16].

C'est ensuite *Mystères et Fêtes de la Vierge Marie*. Le cycle liturgique est celui des Mystères du Christ. Il n'y a pas de « cycle marial ». Parce que Marie est inséparable de son Fils. Rien ne le dit mieux que ce livre consacré aux fêtes liturgiques de la Vierge. Il s'ouvre par une étude sur « Noël, véritable fête de la Vierge Mère » : Jamais la Mère de Dieu ne se trouve plus étroitement liée à son Fils dans l'œuvre du salut qu'en ce jour très saint. C'est ensuite Marie dans la liturgie de l'Avent, l'Annonciation dans la perspective pascale, la Visitation et le Magnificat cantique de la Vierge Mère, la Présentation de Jésus au Temple, Marie dans les mystères de la vie publique. Dans une deuxième partie, trois fêtes de Marie instituées plus tardivement en son honneur: l'Immaculée-Conception, l'Assomption et la Nativité, puis quelques fêtes mineures, et la dévotion liturgique à Marie (petit Office, messe de Beata, etc...) ; en appendice une remarquable méditation sur le Salve Regina. Ainsi tout est ordonné : chaque fête est à sa place, et l'importance est marquée par la liaison de cette fête avec le privilège marial par excellence, la maternité divine. Ce travail est parfaitement expressif du caractère de santé que revêt en France la piété mariale depuis le renouveau liturgique et biblique[17].

Mystères chrétiens et action jociste est évidemment d'un tout autre style. Voilà une bien originale année liturgique. Vous y retrouvez des titres familiers : « avènement », « marche à l'étoile », « l'eau changée en vin », « les témoins du Ressuscité », « croissance et tribulations du Royaume de Dieu », etc... mais sous ces titres n'allez pas chercher un exposé doctrinal. Appel à une nouvelle naissance du Fils de Dieu, révélation du Christ par ses amis à ceux qui l'ignorent, conversion pascale à une vie nouvelle, action du levain dans la pâte : les grands thèmes chrétiens, les « mystères » que la liturgie veut nous faire revivre, ici sont en effet vécus de nouveau par de jeunes ouvriers.

Rien que des faits, collectés dans les usines, dans les rues, les chambres, les lieux de loisir ; des faits qui sont des actes, des *actes d'apôtres.* Ils font dire en vérité : *aujourd'hui* le Christ est né, *aujourd'hui* il est ressuscité. L'humble action de ces jeunes exprime le Mystère du Christ au travail dans son Eglise. La lecture de ces deux livres donnera de nouvelles dimensions à notre intelligence de son Mystère. Mieux que des discours, la vie actuelle des jocistes dit ce qu'est l'Avent, l'Epiphanie, Pâques, la Pentecôte[18].

Certains de ces traits vécus pourront servir à illustrer une prédication pastorale de l'Année liturgique. Reste que le fond en sera toujours fourni par la Parole de Dieu. C'est pourquoi nous accueillerons avec profit les *Schémas de pastorale biblique pour l'Avent et le Carême* que nous propose Dom Thierry Maertens. Ce recueil de célébrations est précédé d'une courte mais substantielle étude sur « les lois et l'organisation d'une célébration de la Parole». L'Ecriture tient une place considérable dans la liturgie ; grâce à la Parole de Dieu, le rite prend sa signification rédemptrice, le peuple chrétien comprend sa relation avec le salut ; bien plus : la Parole de Dieu proclamée redevient Parole vivante, acte « prophétique » efficace et actuel, elle crée la communauté. D'où : la lecture de la Parole doit être communautaire, et elle doit s'achever en un rite. Le P. Maertens nous offre, d'après ces principes, des schémas de célébration pour l'Avent et le Carême : indication d'un chant d'entrée, d'une lecture (un fait de l'A. T.), d'un répons à chanter, d'une autre lecture (prophète), deuxième répons, troisième lecture (évangile), troisième répons, quatrième lecture (morale à tirer de l'enseignement empruntée à s. Paul), quatrième répons, éléments d'homélie, puis un rite significatif et une collecte du célébrant. C'est la « veillée biblique » du soir. Quelques indications sont ensuite données pour centrer la messe sur le thème proposé. Inutile de dire combien précieux sera ce travail pour tous les prêtres qui ont à cœur l'initiation biblique de leurs fidèles (et qui s'en serviront d'ailleurs selon le vœu de l'auteur d'une manière souple et non rigide). On demande : quand et comment apporter la Bible aux chrétiens ? Voici une réponse[19].

L'influence de la liturgie sur le théâtre naissant est mis en belle lumière par M. Gustave Cohen dans son *Anthologie du Drame liturgique en France au Moyen-Age.* Il ne s'agit pas des « Mystères », à quoi le français cultivé réduit le théâtre médiéval, mais qui n'ont fleuri qu'au XVe siècle et qui ne furent joués que sur le parvis, non dans l'église. Avant les « Mystères », il y eut le Drame liturgique, célébration plus que spectacle, qui s'intercalait entre le Te Deum et les Laudes, entre Tierce et la Grand'Messe. Œuvre brève, à la jointure de la liturgie et du théâtre, plus proche du drame antique que du « Mystère », c'est le type même d'une « paraliturgie » sobre et sacrée, qui introduit à l'action liturgique elle-même, et lui emprunte même

ses séquences. Gustave Cohen, en présentant ces textes des XIe-XIIIe siècles, voudrait « rendre à la liturgie ce qui lui appartient et restituer aux fêtes solennelles de Pâques et de Noël l'aspect qu'elles ont revêtu sous l'influence des pieux liturgistes » médiévaux. « Quel beau rêve de ramener le drame liturgique à son berceau au pied des autels, dans le chœur ou dans la cour du cloître, en y faisant participer non seulement le clergé et les enfants de chœur, mais tout le peuple fidèle !... » Un rêve qui n'est réalisable, comme le souligne très bien le P. Roguet dans sa préface, que s'il existe déjà un peuple chrétien, « formé par la pratique de la vie chrétienne, la prédication, la participation à la liturgie elle-même »[20].

L'arbre de Noël des chansons, de Francine Cockenpot et Robert Morel présente onze chansons pour les veillées de Noël. Non des cantiques d'églises, mais des chants de jeunesse faciles à monter en jeux. Rythmes piquants[21].

La collection « Fêtes et Saisons », poursuivant la série de ses albums liturgiques, a sorti cette année *La Pentecôte*, et *La Toussaint*, ce dernier portant la couverture en couleurs qui revêt désormais chaque album. Plus récemment a paru *La vie du Christ*, un simple récit dont l'originalité est d'être illustré uniquement par des photos de la vie moderne sous toutes ses latitudes : la vie du Christ n'est pas du passé ; elle continue dans son Eglise, dans la vie du monde et dans la célébration des Mystères liturgiques, indissolublement[22].

Pour le temps de la Passion, les Editions d'En-Calcat ont publié une *Passion du Christ en dialogues selon les quatre Evangiles*. C'est un jeu scénique, sans mise en scène théâtrale, mais avec acteurs revêtus d'aubes, texte suivant de très près le récit évangélique (et il va fort heureusement jusqu'à l'Ascension et au départ de l'Eglise), chants et prières. Facile à monter, il doit produire une profonde impression[23].

(*à suivre.*)

H.-Ch. Chéry.

NOTES

1. Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, 1 vol., coll. « Lex Orandi », éd. du Cerf, 332 p., 1957.
2. J.-A. Jungmann, *Des lois de la célébration liturgique*, 1 vol., 185 p., Cerf, 1956.
3. *Tables alphabétiques et analytiques de la revue Paroisse et Liturgie* 1946-1955, coll. « Paroisse et liturgie ». Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges, 1956. 1 vol. 97 p.

4. Dom PIUS PARSCH, *Apprenons à lire la Bible*, 1 vol., 188 p., Desclée de Brouwer, coll. « Présence chrétienne », 1956.
5. Mgr GARRONE, *La porte des Ecritures*, 1 vol. 142 p., Apostolat de la Prière, 1956.
6. Mgr Ronald KNOX, *L'Evangile de saint Paul*, 1 vol. 92 p. Desclée de Brouwer, même coll., 1956.
7. H. JENNY, *La Messe, Pâque du Seigneur*, 1 vol. 128 p., Ed. Fleurus, coll. « Action féconde », 1957.
8. R.P. MORIN, *Missel vespéral gros caractères*, 1 vol. 1100 p., Droguet et Ardant, 1956.
9. Dom B. de CHABANNES, *Messe dialoguée*, 1 vol. 53 p., Abbaye d'En-Calcat, Dourgne (Tarn).
10. Trois Missels pour enfants : *Missel de Frère Jacques* (1 vol. 80 p.) *Missel de Frère Yves* (1 vol. 250 p.) *Missel des Dimanches et Fêtes* (1 vol. 670 p.), éd. Labergerie, 1956.
11. Equipe sacerdotale d'Alfortville, *Initiation des enfants à la liturgie*, 1 vol. 131 p., Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, Bruges, 1955.
12. Paul SAUVAGEOT, *Catéchèse biblique et liturgique*, 1 vol. 135 p., même éditeur, 1956.
13. Georgette DOUSSELIN, *La prière des enfants au rythme de l'Eglise*, 1 vol. 93 p., éd. Fleurus, 1957.
14. A.-M. AVRIL, *Le dimanche à la radio, Le cycle de Noël*, 1 vol. 250 p., Cerf., coll. « Homélies et catéchèses », 1956.
15. Mgr CHEVROT, *Sous le figuier*, 1 vol. 220 p., Ed. de l'Orante, 1956.
16. Dom FLICOTEAUX, *Le sens du carême*, 1 vol. 150 p., Cerf, coll. « L'action liturgique », 1956.
17. Dom FLICOTEAUX, *Mystères et fêtes de la Vierge Marie*, id. 150 p., 1956.
18. *Mystères chrétiens et action jociste*, — I. Avent et Epiphanie, II. Pâques et Pentecôte. — 2 vol. 256 et 221 p., Ed Ouvrières, 1956.
19. Dom Thierry MAERTENS, *Schémas de pastorale biblique pour l'Avent et le Carême*, 1 vol. 155 p., Abbaye de Saint-André, Bruges, 1956.
20. Gustave COHEN, *Anthologie du drame liturgique en France au Moyen-Age*, 1 vol. 290 p., Cerf, coll. « Lex Orandi », 1956.
21. Francine COCKENPOT et Robert MOREL, *L'arbre de Noël des chansons*, Seuil, 1956.
22. « Fêtes et Saisons », *La Pentecôte, La Toussaint, La vie du Christ*, trois albums illustrés, éd. du Cerf, 1956.
23. Dom de CHABANNES, *La Passion du Christ mise en dialogue selon les 4 Evangiles*, 1 vol. cartonné, 80 p., Editions de l'Abbaye d'En-Calcat.

L E S   L I V R E S

Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain.

Encyclopédie en sept volumes par J. Jacquemet, du clergé de Paris. Paris 1948 à 1952, Letouzey et Ané, tomes I, II, III (A-Eléphantine).

La date tardive où nous rendons compte des trois premiers volumes de cette œuvre imposante nous dispense de la présenter aux lecteurs de *Lumière et Vie*. M. Jacquemet a indiqué avec clarté son objectif dans la préface et c'est bien dans le sens projeté que tous les articles parus ont été conçus et ordonnés. Nous ne pouvons ici relever la riche documentation pratique offerte au fil de l'alphabet ; il ne faut point ouvrir ces pages si le temps vous presse, tant est grand le risque de s'y attarder à la plus agréable flânerie. Nous nous attacherons à la théologie et à l'exégèse. Le P. Trémel, professeur d'Ecriture Sainte, jugera de ce qui ressortit à sa discipline et je vais dire mon appréciation sur les article doctrinaux mis à la disposition du public en ces 3 × 1500 colonnes.

Je note d'abord un article du R. P. Rabeau sur l'*Agonie de Jésus-Christ*. Quelques expressions me paraissent regrettables et étrangères à la pensée des Pères comme à la grande théologie antérieure à Calvin : « Dans le péché, il ressentait toute la puissance de l'enfer ». L'explication de saint Thomas eût été préférable à l'interprétation de dom Feuling que résume l'auteur. Je regrette encore que les études de Mgr Jouassard sur le sujet n'aient pas été mentionnées. Le P. Liégé a rédigé l'article : *Ame de l'Eglise*. Au sens traditionnel, cette âme est le Saint-Esprit et l'expression désigne une appropriation. La théologie moderne, à la suite de s. Bellarmin, (et il est difficile de renoncer à cette distinction commode), distingue une âme incréée et une âme créée. L'article *Ange* du R. P. Rotureau est très court et peu personnel. L'article *Anglicanisme* du R. P. Congar est au contraire fouillé et objectif. Le Père cite en français le texte très clair, rarement produit, de Léon XIII motivant le jugement romain de 1896 sur les ordinations de l'Ordinal anglican, col. 570. Le même auteur a rédigé l'article *Apostolicité* ; c'est un excellent aperçu. Sous le titre *Articles fondamentaux*, le P. Congar présente les points de vue protestants et catholiques. L'article *Ascension* est du R. P. Rotureau, bref mais bon. L'article *Assomption* est du même auteur : étude plus importante et pleine de discernement.

Dans l'article *Baptême*, M. Jacquemet invoque un Décret de la Propagande du 11 septembre 1841 déclarant invalide le sacrement administré avec l'omission de « te ». Théologiquement, on peut penser le contraire, semble-t-il, car il est clair que l'acte d'ablution et l'invocation trinitaire désignent suffisamment le sujet par l'action symbolique qui s'exerce sur lui. Au reste, un Décret de Saint-Office (valeur doctrinale supérieure à celui de la Propagande), daté du 8 septembre 1633 déclare *vraie* et *légitime* la formule baptismale des Arméniens schismatiques qui omet la désignation verbale du sujet (Fontes Gasparri, 4.794). L'article *Bénédiction* de P. Beillevert est intéressant et instructif.

Le P. Rabeau et le P. Angénieux étudient successivement l'idée de *Bien* chez les Pères et ses perspectives philosophiques. L'article *Blondel* de P. Archambault, les articles *Bossuet*, *Bourdaloue* et *Camus* de Mgr Calvet sont des plus fins et des mieux documentés. L'article *Bouquet spirituel* de M. Pourrat sera pour beaucoup une révélation. Ici, comme ailleurs, s'imposent les articles confiés à des spécialistes. Les questions morales sont traitées avec sûreté et nuances par le R. P. Brouillart, la matière canonique par le P. Jombart et M. Bride. Seront particulièrement remarqués les articles *Bras séculier*, *Cléricalisme*, *Césaropapisme* du R. P. Lecler, *Calvinisme* du R. P. Congar, *Castration* du R. P. Riquet : exposé modèle. L'article *Catéchisme* du chanoine Boyer est précis et suggestif. Les pages sur le *Catholicisme social* de J. Folliet sont claires et équilibrées. L'article *Charité* de G. Rotureau constitue une bonne orientation. Denses sont les articles *Catholicité* et *Concile* du P. Congar, *Conclave* de M. Noirot. L'étude du P. Dubois sur la *Conclusion théologique* est excellente.

On retrouvera avec plaisir la pensée originale du R. P. Romeyer dans l'article *Connaissance*. Les articles *Conscience*, sa psychologie et sa métaphysique du R. P. Angénieux, *Contemplation* du R.P. Notonier sont des travaux sérieux ; il faut en dire autant des études *Dieu, aperçus philosophiques* de M. Verneaux, *Dogme* du P. Liégé, *Eglise* du P. Le Guillou. Documenté comme toujours, le P. Congar fera réfléchir par son article *Eglise et Etat*.

Une encyclopédie, qui se propose de faire le point des connaissances religieuses, se devait d'ouvrir une large place au renouveau biblique. Le mérite du directeur de *Catholicisme* est d'avoir su faire appel à des collaborateurs dont les noms garantissent la qualité des articles : Chaine, Robert, Vaganay, Cazelles...

La Bible se voit attribuer une double portion dans cette somme. De nombreux articles sont consacrés aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, aux personnages et aux lieux bibliques, aux institutions, aux grandes notions religieuses, voire aux apocryphes et à l'archéologie. Contentons-nous de relever dans les trois premiers

tomes une synthèse de Cazelles sur l'*Archéologie biblique* et un bon aperçu sur la *Chronologie*. Est-il probable cependant que la conversion de Paul soit « au plus tard de 31 » ? L'article *David* est remarquable et renouvelle ce que l'on peut trouver dans d'autres dictionnaires. On pourra regretter qu'*Abraham* ait été moins bien traité. Même différence entre *Alliance* et *Election* : cela prouve simplement le souci constant d'améliorer l'œuvre à mesure qu'elle paraît. L'*Egypte*, pour ce qui regarde la religion, a été confiée à M. Drioton : c'est dire la valeur de ces huit colonnes serrées ; les rapports entre l'Egypte et la Bible sont traités par Cazelles et Yoyotte dans un panorama que l'on ne rencontre pas très souvent.

Les solutions apportées aux problèmes demeurent en général dans une ligne classique. Notons par exemple la date proposée par Vaganay pour la composition des *Actes des Apôtres* : vers l'an 62. On admirera les scrupules du spécialiste chevronné, qui n'ignore pas que ses arguments ne sont pas décisifs, mais qui respecte avant tout le genre de l'encyclopédie, qui n'est pas le lieu pour lancer une hypothèse nouvelle.

En dehors de ces articles proprement bibliques, l'Ecriture retrouve son rôle de source dans les articles consacrés aux questions théologiques, ainsi *Dieu*, *Charité* et *Eglise*. En certains cas, et il semble que ce soit une tendance plus nette dans les fascicules suivants, cette tâche de présenter le donné scripturaire a été réservée à des exégètes, ce qui nous vaut les lignes suggestives de Cazelles sur la *Béatitude* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Nous souscrivons volontiers à cette remarque : « Aux Béatitudes du premier discours de Matthieu répondent les malédictions du dernier discours ». Selon un procédé habituel, Luc au contraire groupe béatitudes et malédictions, anticipant sur les événements. Peut-on alors lui accorder sa faveur, de préférence à Matthieu ? Voilà donc une petite remarque, jetée en passant, et qui nous mène bien loin.

Est-il permis d'exprimer deux vœux qui ne sont pas une chicane, mais que suggèrent le mérite et le succès de l'encyclopédie *Catholicisme*. Le premier concerne la bibliographie qui, presqu'inexistante en certains articles (on s'étonne de ne pas voir cité le P. Benoit pour l'*Ascension* ni l'ouvrage de Rowley pour l'*Election*), s'est considérablement améliorée : l'un des objectifs de cette publication n'est-il pas de stimuler l'étude et de la guider ? L'autre s'inscrit dans la ligne d'une intention formulée par M. Jacquement dans sa préface au sujet des articles bibliques, que la Parole de Dieu y devienne nourriture. Souhaitons que l'exemple de Cazelles, dégageant les grandes idées religieuses du livre des *Chroniques*, ou encore celui de Trinquet pour l'*Ecclésiastique*, ait des émules dans les volumes à paraître. Il vaut la peine de suivre cette belle entreprise et nous reviendrons bientôt sur les autres fascicules déjà parus.

L'Eglise de France doit une grande gratitude à M. Jacquemet. Il lui procure avec *Catholicisme* un riche monument d'érudition et un excellent instrument de travail, accessible au grand nombre.

H. Bouessé - Y. Trémel.

J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jésus.*

Trad. anglaise par A. Ehrhardt), XI-195 pages. Oxford, Basil Blackwell ; 1955.

Est-il besoin de souligner l'importance de cette étude de l'un des meilleurs exégètes de l'Allemagne actuelle, tant elle a été citée au cours des articles de ce cahier ? L'auteur traite tour à tour du contexte, des textes et de la portée des récits de la Cène.

Le contexte : la Cène fut-elle un repas pascal ? Ce chapître de Jeremias est le plaidoyer le plus convaincant que l'on ait écrit en faveur de la chronologie des Synoptiques : relevé de tous les indices d'atmosphère pascale qui ont survécu au dépouillement que l'usage liturgique a imposé à ces récits et réponse aux objections tirées du procès et du crucifiement en pleine fête de Pâque. Mais peut-on encore suivre la démonstration, lorsqu'elle réduit les données du quatrième évangile à de purs postulats commandés par le symbolisme ? On peut se demander si la voie de conciliation n'a pas plus de chances qu'il ne le pense, surtout depuis qu'elle a trouvé une base moins hypothétique dans l'usage possible de deux calendriers différents au temps de Jésus.

Les textes : il faut d'abord expliquer un silence, celui de Jean : Jeremias l'attribue à la discipline de l'arcane qui commence à s'implanter. Une minutieuse enquête sur la tradition textuelle de Luc l'amène à conclure que le texte long, qui comporte les deux coupes, est bien authentique. Puis il s'interroge sur la forme qui peut prétendre à la plus haute antiquité : en ce qui concerne le logion eschatologique, il pense que Luc pourrait conserver une disposition primitive ; pour les formules, il reconnait deux traditions indépendantes, celle de Marc et celle de Paul ; la première revêt une allure sémitique plus accusée et reporte à une tradition palestinienne commune et ceci exclut la possibilité d'une création par la communauté primitive.

La signification : par ce repas d'adieux, Jésus a voulu signifier aux Douze qu'ils étaient le noyau de la nouvelle communauté messianique ; le geste et les termes araméens employés par Jésus supposent qu'il entrevoit sa mort comme le sacrifice du Serviteur qui expie pour les péchés de tous les hommes ; en mangeant et en buvant à ce repas, les disciples ont part au pouvoir rédempteur de cette mort. Jeremias donne à l'ordre de réitération une interprétation qui lui est

personnelle et ne semble pas avoir rencontré beaucoup d'échos : non pas « en mémoire de moi », mais « pour que Dieu se souvienne de moi » et qu'il réalise ainsi le Royaume. Il soutient encore que Jésus n'a pas bu à la coupe et interprète Luc 22, 18 comme un vœu d'abstinence : le Christ aurait voulu renforcer de cette façon l'annonce de la venue imminente du Royaume messianique. En bref, « toutes les actions et toutes les paroles de Jésus tendent à un seul but : assurer les disciples de la possession du salut ». Certaines options sont sans doute discutables, mais elles ne doivent pas mettre en question la solidité des conclusions majeures de cette étude qui marque une étape décisive depuis la critique radicale de Lietzmann.

Cette excellente traduction anglaise rend accessible à un plus grand nombre d'exégètes et de théologiens une œuvre qui se recommande par une information considérable, une connaissance érudite du judaïsme et une critique très pondérée. Il ne s'agit pas d'un essai de théologie, mais ce n'est pas la moindre qualité de ce volume que de demeurer dans les limites du genre historique et exégétique : il rendra ainsi meilleur service au théologien.

Y. TRÉMEL.

F.-J. LEENHARDT, *Ceci est mon Corps, Explication de ces paroles de Jésus-Christ.*

Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1955 ; 73 pp., 360 fr.

M. Leenhardt a publié en 1953 une étude proprement exégétique des passages scripturaires rapportant l'Institution de l'Eucharistie (*ibid. Le Sacrement de la Sainte Cène*, Delachaux et Niestlé). Dans le présent livre, il essaie une explication, disons théologique, de la parole du Christ « Ceci est mon Corps ». Nous avons en fait une étude complète des implications de cette parole : sacrement, transsubstantiation, efficacité, grâce. Nous rapporterons la façon dont l'auteur entend la transsubstantiation : elle commande toute sa conception de l'Eucharistie, et cette conception exprimée dans un vocabulaire familier aux catholiques appelle quelques remarques.

Notre auteur, en effet, ne craint pas de reprendre de vieux vocables, dont l'Eglise, depuis de nombreux siècles, se sert dans la défense de sa foi. Mais il change le sens de ces termes : il estime que l'Eglise a été égarée par le mode de penser grec dans l'intelligence de la parole du Christ sur le pain. Cette mauvaise intelligence a rejailli dans l'interprétation qu'elle donne des termes résumant sa foi. Entendons-les à la manière hébraïque : nous serons dans la fidélité au Christ.

M. L. commence sa réflexion par des remarques sur la parole humaine qui indique dès l'abord le sens de son effort. Les choses ne

nous parlent pas, dit-il ; c'est l'homme qui les rend parlantes. Il les charge de signification. Il peut les nommer autrement qu'en raison de leur nature brute : pour l'homme, elles peuvent être autrement qu'elles sont en elles-mêmes. Ce pouvoir est le signe de sa puissance spirituelle.

Or, continue M. L., la langue hébraïque exprime immédiatement cette philosophie du langage créateur. L'hébreu ne voit pas la chose en elle-même : il dit sa vocation, il déclare sa fin. Il traduit le sentiment d'hommes qui ne s'en laissent pas imposer par la vue des choses. Au-delà de leur nature brute, il cherche la parole qu'elles traduisent. Et l'auteur peut définir : le langage hébraïque est eschatologique.

Que fait le Christ quand il prononce sur le pain cette parole : « Ceci est mon Corps » ? Ne dit-il pas que le pain est ce qu'il n'est pas ?

Entendons cette parole comme un hébreu peut l'entendre. Au-delà de l'observation, de la nature brute du pain, il faut chercher sa « raison d'être » : celle-ci est ce que Dieu veut qu'elle soit pour la créature. Les choses ne sont pas le reflet de pensées immobiles ; elles sont ce que Dieu en fait, ce à quoi il les destine. La substance du pain, dans ce cas, ce n'est pas sa nature intrinsèque, mais son être rapporté à la fin que Dieu lui assigne ; et cette fin, seule la foi peut la connaître. Seule la foi connait la substance des choses.

Entendue d'une manière hébraïque, « transsubstantiation » signifie non point quelque transformation de la nature de la chose, mais une nouvelle intention de Dieu sur elle, une nouvelle destination. Le pain reste du pain, mais il a une vocation nouvelle, dans le geste de donation du Christ. Dieu est créateur : il a puissance d'assurer une finalité nouvelle. Et M. L. peut conclure : « une telle interprétation attribue donc à J. C. une autorité qui l'égale à la parole prononcée par le Dieu Créateur sur le chaos afin de lui assigner son ordre et sa finalité » (p. 34).

M. L. avait écrit plus haut (p. 29) : « le grec est un sujet pensant, l'hébreu un sujet responsable ; le grec réfléchit, l'hébreu obéit ». L'Eglise s'est malheureusement laissée séduire par la pensée : elle est tombée dans une conception « chosiste » de la transsubtantiation: pour un grec, la substance serait la chose même. Et notre auteur de continuer : le grec regarde le monde pour le contempler dans la suprême « theoria ». Chose étonnante : ce contemplatif ne méprise pas l'efficacité ; il reconnait à la parole du Christ une puissance souveraine : le pain devient le Corps, au sens où l'entend l'Eglise catholique.

L'hébreu est sujet volontaire : son langage signifie l'efficacité. Il est à la ressemblance de la Parole divine : *dixit et facta sunt*. Mais le pain reste du pain. Le déplacement d'intention suffit. Etrange

efficacité dont on nous dit qu'elle égale celle avec laquelle Dieu maîtrise le chaos !

Nous ne reprochons pas à M. L. de défendre sa foi protestante. Mais nous doutons du bien-fondé des arguments proposés. Nous regrettons également la facilité des oppositions de mode de penser qu'on élève promptement à la dignité de premiers principes : certes, on évite ainsi beaucoup de questions philosophiques difficiles. Ici l'application de cette distinction de mode de penser apparait malheureuse : à s'en tenir aux descriptions de M. L. il eût été plus logique d'attribuer au mode de penser grec une intellection symbolique de la parole du Christ. La notion de parole efficace attribuée à l'hébreu ne s'oppose pas à l'intelligence catholique du terme « transsubstantiation », au contraire.

Mais M. L. a une philosophie qui est un idéalisme de la signification : il serait mesquin de situer le débat au niveau des différences de « mentalité ». Il s'agit de bien autre chose. On aurait souhaité que M. L. fut plus conscient des principes philosophiques de son interprétation : il est trop facile d'écrire : « *Scriptura scripturae interpres*... les réflexions qui ont un aspect un peu philosophique entendent n'être qu'une élaboration prochaine de ce que l'on peut appeler la métaphysique de la Bible... » (p. 5).

C. DUQUOC.

F. VARILLON, S. J., *Fénelon, œuvres spirituelles.*

(Coll. « Les Maîtres de la Spiritualité chrétienne »), Paris, Aubier, 1954, 390 p., 900 fr.

Dans « Les Rêveries du promeneur solitaire », J.-J. Rousseau note : « La solitude champêtre où j'ai passé la fleur de ma jeunesse, l'étude des bons livres à laquelle je me livrai tout entier renforcèrent... mes dispositions naturelles aux sentiments affectueux et me rendirent dévôt presque à la manière de Fénelon. » (Troisième promenade). Ce propos peu flatteur pour Fénelon devait connaître bien des harmoniques dans les siècles suivants : la critique universitaire, singulièrement, s'est toujours montrée méfiante à l'égard du grand archevêque. Récemment encore, en novembre 1955, à propos d'une Thèse soutenue en Sorbonne par Mme J.-L. Goré sur « L'Itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité » (*cf.* le journal « Le Monde » du 23 Nov. 1955), Fénelon était pris à partie par plusieurs Maîtres de l'Université, et inculpé non plus de « quiétisme », mais bel et bien d'« hindouisme »...

L'illustre archevêque, au cours de trois siècles d'études le plus souvent passionnées, a, peut-on dire, suscité beaucoup de détracteurs et quelques fervents panégyristes. Aussi est-ce avec curiosité et

avidité que l'on ouvre le recueil de textes fénéloniens choisis et préfacés par le R. P. François Varillon, s. j., pour la collection « Les Maîtres de la Spiritualité chrétienne ». Il suffit de feuilleter la longue Introduction qui couvre le tiers du volume pour percevoir que le P. Varillon s'inscrit résolument au nombre des admirateurs de Fénelon. De cette admiration, Bossuet fait en quelque manière les frais, allégué qu'il est, la plupart du temps, à titre de repoussoir. « Fénelon ne peut pas ignorer qu'il l'emporte sur Bossuet par la finesse et l'intelligence, l'acuité du jugement, la pénétration psychologique, l'intuition du *sentire cum Ecclesia* ». Ces seules lignes (p. 23) donnent le ton de l'Introduction. Quand le P. Varillon fait état des « incompréhensions têtues de Bossuet » (p. 48) ou voit en ce dernier un « génie essentiellement simplificateur » (p. 62), au « mysticisme... de style flamboyant » (p. 81), sans doute l'Histoire lui donne-t-elle raison, au moins pour une part ; il reste qu'il sera permis de trouver ces notations par trop dépréciatrices.

Car, en matière de Spiritualité, voire de Mysticisme, on ne saurait oublier de porter au crédit de Bossuet non seulement les « Méditations sur l'Evangile » ou les « Elévations sur les Mystères », mais ce très beau « Second Traité (des) Principes communs de l'Oraison chrétienne » dont le manuscrit, jusqu'alors inédit, fut naguère (1897) publié par le Sulpicien E. Levesque. Aussi bien, plutôt que de se porter à une option violente, difficilement indemne de quelque esprit partisan, est-il légitime de penser que Fénelon et Bossuet, en dépit de leurs divergences, sont deux maîtres qu'il faut lire l'un et l'autre, avec assurément un sens critique éveillé, mais aussi avec docilité et gratitude, en vue de se laisser élever à leur propre niveau d'exigence et d'idéal.

Au vrai, l'intention du P. Varillon n'est pas de discréditer systématiquement Bossuet, mais bien de plaider vigoureusement en faveur du « vrai Fénelon..., celui que Bossuet ne veut pas comprendre », ainsi que s'exprimait l'abbé Bremond ici cité (p. 116) et suivi.

Dans cette mise en valeur du « vrai Fénelon », les analyses du P. Varillon s'avèrent pleines de finesse et très évocatrices : à chaque page de l'ample et alerte Introduction, l'esprit aiguillonné et comme provoqué entre en dialogue avec soi-même. Le talentueux interprète montre à merveille que la spiritualité fénelonienne est plus complexe, plus nuancée et, en définitive, plus équilibrée que ne le font entendre les formulations simplificatrices assez communément proposées.

Signalons ce qui nous semble être un lapsus imputable à la rapidité d'écriture. On lit en effet, pp. 130-131 : « (Fénelon) ne serait pas un mystique, s'il n'était déchiré au dedans par la double impossibilité de n'être pas Dieu et de n'être pas rien ». Sans doute faut-il

entendre : « par la double impossibilité d'être Dieu et d'être rien ».

Pour ce qui est des textes de Fénelon choisis et consignés dans ce recueil, la variété et l'intérêt en sont indéniables. On peut toutefois regretter que le P. Varillon se soit refusé à « suivre » et présenter, autant que cela eût été possible, « dans son développement chronologique la pensée religieuse de Fénelon » (p. 83). On goûtera spécialement l'« Avis à une dame de qualité sur l'éducation de sa fille », l'accent si chrétien, si pastoral du « Discours pour le sacre de l'Electeur de Cologne », la fermeté évangélique de la Lettre « A Monsieur Colbert, Archevêque de Rouen, Sur le luxe des bâtiments », la même intrépidité dans la Lettre à Madame de Maintenon en « Réponse à cette dame, qui l'avait prié de lui faire connaître les défauts qu'il avait pu remarquer en elle ». Si l'on proposait de souligner quelques directives ou notations qui soient en quelque sorte spécifiques de la manière de Fénelon directeur d'âmes, et dès lors aptes à faire percevoir la résonance fondamentale des « Œuvres spirituelles » ici réunies, sans doute pourrait-on retenir les deux textes que voici : « O que la piété, quand elle est prise par le principe fondamental de la volonté de Dieu, sans consulter le goût, ni le tempérament, ni les saillies d'un zèle excessif, est simple, douce, aimable, discrète et sûre dans toutes ses démarches ! » (p. 213) ; et, à l'adresse de Mme de Maintenon : « Si vous laissez faire à l'Esprit de Dieu ce qu'il faut pour vous faire mourir à vous-même, et pour couper jusqu'aux dernières racines du *moi* les défauts tomberont peu à peu comme d'eux-mêmes ; et Dieu élargira votre cœur, au point que vons ne serez embarrassée de l'étendue d'aucun devoir » (pp. 342-343).

Si Fénelon met tant de pénétration et d'acharnement à poursuivre, dans les âmes qui se confient à lui, les « délicatesses inouïes d'amour-propre » (p. 367), c'est, ainsi qu'à eux seuls l'indiquent les deux textes ci-dessus cités, en vue d'aboutir à l'élargissement du cœur et à l'accomplissement aisé de tous les devoirs impartis à chacun par la Volonté de Dieu.

Au cours de la lecture de ce beau livre, on ne peut qu'être conquis et se laisser aller à dire : « J'aime Fénelon ! » Grande et heureuse est en effet la surprise de constater que les « Œuvres spirituelles » du subtil archevêque gardent une vivace actualité et présentent des richesses de premier ordre, dignes d'alimenter la réflexion de tout « honnête homme » et de tout chrétien. Le mérite du P. Varillon est d'avoir mis son talent au service de ce précieux patrimoine, qu'aucune génération, surtout au pays de France, ne saurait laisser en déshérence.

Jh. LEMARCHAND.

Hélène Lubienska de Lenval, *La Liturgie du Geste.* (Coll. « Bible et Vie Chrétienne »). Paris, Casterman, 1956 ; 104 pp., 300 Fr.

Ce petit livre met en valeur la place, trop méconnue, du geste dans la liturgie et plus généralement dans l'économie du salut. A travers l'évocation et l'interprétation des gestes de Jésus-Christ, des hommes de l'Ancien Testament et de la liturgie chrétienne, le lecteur est invité discrètement à rectifier son idée du « composé humain », corps, âme et esprit, renonçant à un dualisme inconscient, d'origine plus ou moins platonicienne, au profit d'une conception synthétique et dynamique : c'est le tout concret, l'homme, qui agit. L'étude du geste était évidemment le moyen privilégié de dégager la vraie nature de l'homme, sur laquelle s'est modelée parfaitement l'économie sacramentaire : les gestes du Christ sont porteurs de grâce, et c'est en reproduisant ces gestes que les fidèles sont graciés, selon l'ordre du Seigneur : Faites ceci en mémoire de moi.

Bien sûr, Mme Lubienska de Lenval ne présente pas ces résultats d'une expérience prolongée d'une manière aussi abstraite et simplifiée : au contraire, nous sommes constamment ramenés à l'observation directe des mouvements dans leur gesticulation même, « déplacement du corps dans l'espace ». Et cette observation entraîne aussitôt des conséquences pratiques, notamment dans l'éducation, qui est le domaine propre de l'auteur. Souhaitons que les éducateurs fassent leur profit des suggestions contenues dans le dernier chapitre.

Nous permettra-t-on de relever quelques inexactitudes de détail ? Certains rapprochements ne sont-ils pas un peu rapides ? La signification des gestes liturgiques est rarement arbitraire. Ainsi pour la prière les mains levées (p. 61 sq.) : les textes anciens et les documents figurés, reproduits par exemple par Dom Leclercq dans l'article « orant » du *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ne laissent guère de doute sur son interprétation chrétienne, même si son origine humaine est obscure. Le rôle des femmes dans le baptême par immersion (p. 17, n. 2) n'est pas de « conférer le baptême », mais d'aider le prêtre pour des raisons que l'on devine. Le don de l'Esprit par insufflation rapporté en *Jo.*, 20, 22-23 est-il vraiment l'institution de l'Ordre (p. 29) ? « Jamais le peuple ne doit doubler la voix du prêtre » (p. 45) : pourquoi certaines rubriques l'exigent-elles parfois ? Enfin, malgré les apparences, les Dominicains n'étendent pas les bras horizontalement après la consécration (p. 61) : il s'agit simplement d'une forme plus ample de l'attitude ordinaire, « *plus solito, mediocriter tamen* », disent les rubriques du missel.

Ces légères corrections sont peu de chose en regard de l'ensemble d'observations exactes et de remarques pénétrantes : l'auteur s'est documentée avec soin, et s'est aidée pour le reste d'une psychologie profonde et d'une intuition sûre. C. O.

A. Valensin, *Le Christianisme de Dante.*

(Coll. Théologie), Paris, Aubier, 1954 ; 196 pp.

Le P. Valensin s'était toujours intéressé à Dante. Il avait même fondé en 1937 une Société d'Etudes dantesques, où il était considéré comme un maître par les spécialistes français et étrangers. C'est un ouvrage posthume que présente la collection Théologie : en mourant, le Père avait laissé suffisamment de matériaux et d'indications pour permettre aux éditeurs de mener à bien la publication de cette synthèse sur Dante.

Le livre contient trois parties, suivies de notes abondantes. A l'intérieur du Christianisme, la religion de Dante est la religion d'un catholique et d'un théologien. A l'intérieur de l'orthodoxie, les audaces de pensée et de comportement de Dante n'en font point l'ennemi de la papauté ou le précurseur de Luther qu'on a voulu voir en lui. Enfin, la religion de ce véritable catholique est sereine et pure, joyeuse, mariale.

Les connaisseurs de Dante trouveront dans ces pages matière à réflexion, tandis que les simples débutants y puiseront la volonté de fréquenter davantage l'œuvre du grand poète italien.

R. S.

Peter Abrahams, *Je ne suis pas un homme libre.*

(Coll. « Eglise Vivante »). Paris, Casterman, 1956 ; 333 pp., 750 Fr.

« Pleure, ô mon Pays bien-aimé » d'Alan Paton nous avait déjà fait pénétrer dans l'univers honteux du racisme sud-africain. Nous retrouvons la même inspiration dans le livre de Mr. Peter Abrahams. L'auteur fait le récit de sa vie. Il nous décrit son enfance dans ce milieu misérable de métis, où le salaire est insignifiant ou incertain, l'hygiène nulle, la moralité défaillante. Les luttes de son adolescence et de sa jeunesse le mettront devant la terrible évidence : les grands espaces salubres, les maisons propres et solides, l'électricité, l'instruction, l'intimité familiale, tout cela est « réservé aux Européens ». Aussi, un jour, quittera-t-il cette Afrique déchirée afin de se consacrer, dans la liberté, à l'émancipation de ses frères de couleur.

Ce livre n'est ni une thèse, ni un réquisitoire, c'est le témoignage d'un homme à qui la misère n'a rien enlevé de sa puissance de sentir et d'aimer. L'enfance, même malheureuse, devine, dans l'insouciance, le secret des personnes et des paysages ; la jeunesse ne perd pas son avidité de connaître et de se donner, tandis que se creuse en elle le sillon des échecs et des frustrations. On peut refuser une thèse, on ne résiste pas à la simplicité d'un témoignage.

R. S.

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

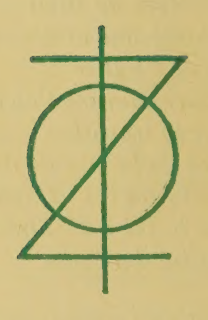
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ?* 1° *Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ?* 2° *Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*
29. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 1° *Données bibliques*
30. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 2° *Développements historiques*
31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*

Programme annoncé :

— *Suicide et euthanasie*
— *Le problème du miracle*
— *L'évolution humaine*
— *Problèmes de catéchèse*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 1er trimestre 1957



PRIX : France, **250 f**
Etranger, **300 f**